



# THÈSE

En vue de l'obtention du

## DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par Université Toulouse - Jean Jaurès

Cotutelle internationale : **Université Charles de Prague**

---

Présentée et soutenue par

**Erika Natalia MOLINA GARCIA**

Le 15 Décembre 2018

### **Phénoménologie du Toucher : Lectures éthiques de paradigmes discontinus.**

---

**École doctorale et discipline ou spécialité**

ED ALLPH@ : Philosophie

**Unité de recherche**

EA 3051 ERRAPHIS, Équipe de Recherches sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

**Directeurs de Thèse**

Jean-Christophe GODDARD et Karel NOVOTNÝ

**Jury**

Anne BOISSIERE

Jean-Christophe GODDARD

Karel NOVOTNÝ

Inga ROEMER

Alexander SCHNELL

Claudia SERBAN



**Université Toulouse 2-Jean Jaurès  
Laboratoire ERRAPHIS**

**THÈSE**

Pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ  
Spécialité

**Phénoménologie du Toucher :  
lectures éthiques de paradigmes  
discontinus**

**Molina Garcia, Erika Natalia**

Présentée et soutenue publiquement  
Le 15 Décembre 2018

Directeurs de Recherche  
Goddard, Jean-Christophe, titre  
Novotný, Karel, titre

JURY

Anne BOISSIERE  
Jean-Christophe GODDARD  
Karel NOVOTNÝ  
Inga ROEMER  
Alexander SCHNELL  
Claudia SERBAN

*À Jorge Véliz Retamal & Humberto Giannini Iñiguez  
In memoriam.*

L'humain est mortel car il ne sait pas unir le commencement et la fin.<sup>1</sup>

Ce qui est vu dans le voir est en et pour soi un autre que ce qui est touché dans le  
toucher.<sup>2</sup>

Un chiffon neigeux glisse sur l'obscurité du tableau. Il efface les signes de la nuit, les  
calculs d'une approximation fastidieuse, les jambages d'une culpabilité oppressive.  
Que reste-t-il que la main va toucher ?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> GIANNINI Humberto. La metafísica eres tú: una reflexión ética sobre la intersubjetividad. Santiago : Catalonia, 2007, p.81. *El hombre es mortal porque no sabe unir el principio con el fin.*

<sup>2</sup> HUSSERL Edmund. La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale. Paris : Gallimard, 1976, p.179. Husserliana 6 Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. La Haye : Martinus Nijhoff, 1976, p. 160. *Im Sehen Gesehenes ist an und für sich ein Anderes als im Tasten Getastetes.*

<sup>3</sup> DUPIN Jacques. Le corps clairvoyant. Paris : Gallimard, 1999, p.223.

---

## Remerciements

---

Je remercie l'appui économique des citoyens contribuables du Chili (Becas Chile 2015, CONICYT), le travail des personnes qui ont encadré cette thèse, des fonctionnaires des deux Universités impliquées dans la Cotutelle, et de mes deux directeurs de recherche, Jean-Christophe Goddard et Karel Novotný. Je remercie leurs conseils et leur amitié, la confiance, et la liberté qu'ils m'ont accordée. Je remercie également les étudiants auxquels j'ai pu enseigner à Prague et à Toulouse, pour les discussions, le partage et l'inspiration. Je remercie mon correcteur, Fabien Muller, et tous ceux qui m'ont donné en cadeau leur distance, pour pouvoir accomplir ces études. Je remercie tous ceux qui m'ont soutenue dans la proximité. Et finalement je remercie tous ceux qui m'ont accueillie durant les périodes dures de ce long processus.

Mille mercis à tous.

---

## Note sur les traductions en langue étrangère

---

Toutes les traductions citées dans une langue étrangère ont été faites par nos soins. Toutes les citations en grec, quand elles ne renvoient pas directement à une page spécifique de dictionnaire ou d'ouvrage, correspondent à la version électronique des textes grecs, publiée sur le site internet *Remacle*<sup>4</sup>.

---

## Note sur les acronymes

---

Quand un ouvrage est désigné par un acronyme dans un chapitre donné, cet acronyme apparaît entre parenthèses à côté de la première mention de l'ouvrage dans le chapitre en question. L'on peut trouver quatre acronymes pour les schémas phénoménologiques de la sensibilité, qui servent uniquement à repérer facilement ceux-ci dans la table d'illustrations : SH, SE, SM et SL. Ces acronymes font référence à la sensibilité chez Edmund Husserl, Erwin Straus, Maurice Merleau-Ponty et Emmanuel Levinas, respectivement.

---

<sup>4</sup> REMACLE Philippe, RENAULT Philippe, FOURNIER François-Dominique, MURCIA J. P., VEBR Thierry, CARRAT Caroline. L'antiquité grecque et latine du moyen âge [en ligne]. Disponible sur : < <http://remacle.org/> > (consulté une dernière fois le 01/10/2018)

# Sommaire

<b>I. INTRODUCTION.....</b>	<b>12</b>
<b>I.1. RENDRE TANGIBLES LES FISSURES DE L'HISTOIRE : NOS CHAMPS ET         OBJETS D'ETUDE. ....</b>	<b>13</b>
I.1.1. Notre ici : situation, motivations, objectifs et stratégie. ....	17
I.1.2. Préambule pour une discontinuité antinomique. ....	20
I.1.3. Première note sur le contact.....	33
I.1.4. Brève aperçu des difficultés.....	43
I.1.5. Champs et objets d'étude. ....	46
<b>II. METHODOLOGIE. ....</b>	<b>47</b>
<b>II.1. RUPTURE : EPOCHE ET STACCATO.....</b>	<b>49</b>
II.1.1. Considérations générales sur la notion de Staccato.....	51
II.1.2. Considérations générales sur la notion d'Épochè.....	54
II.1.3. De l'épochè en général à son sens phénoménologique : du tribunal de la Raison au tribunal de l'Intuition. ....	72
<b>II.2. NOTRE PROPOSITION EN PHENOMENOLOGIE : UNE POST-         PHENOMENOLOGIE DU NON-PHENOMENE.....</b>	<b>108</b>
II.2.1. La phénoménologie <i>de facto</i> . ....	109
II.2.2. Les morts de la phénoménologie. ....	119
II.2.3. Phénoménologie sans Constitution. ....	126
<b>III. DIFFICILE DISCONTINUITE. ....</b>	<b>140</b>
<b>III.1. CONTINU ET DISCONTINU : LA STRATEGIE AU-DELA DES CONCEPTS         ET LEUR DIALECTIQUE. ....</b>	<b>141</b>
<b>III.2. DISCONTINUS MULTIPLES CONTRE UNE MEME CONTINUITE. ....</b>	<b>149</b>
<b>UN. FREQUEMMENT DECENTREE, RAREMENT DESEQUILIBREE : MERCÉ CUNNINGHAM ET LA DEHIERARCHISATION DE L'ESPACE PAR LA DISCONTINUITE DES MATIERES.....</b>	<b>170</b>
<b>III.3. LILIAN SILBURN ET L'INDE : PERFORMER LA CONTINUITE. ....</b>	<b>174</b>
III.3.1. Véda.....	177
III.3.2. Brāhmana. ....	183
III.3.3. Upaniṣad. ....	189
III.3.4. Bouddhisme.....	194

<b>III.4. LE MATERIALISME ALEATOIRE DANS L'ŒUVRE D'ALTHUSSER ET COMME EXPRESSION DU DISCONTINUISME. ....</b>	<b>198</b>
III.4.1. Althusser I. ....	200
III.4.2. Althusser II. ....	203
III.4.3. Althusser III. ....	207
<b>DEUX. <i>HORROR VACUI</i>. ....</b>	<b>211</b>
III.4.4. Matérialisme, aléatoire et discontinu : Contact- contingence-conjoncture. ....	215
<b>TROIS. SUITE DE PEUR ET PLAISIR : MOUVEMENT CONTINU, L'AUTRE NOM DE L'IMMUABLE. ....</b>	<b>220</b>
<b>QUATRE. LA NOTION D'ALEATOIRE : PERFORMANCES ANTINOMIQUES DU HASARD. ....</b>	<b>226</b>
<b>III.5. JUDITH REVEL : FOUCAULT FACE AU DISCONTINU. ....</b>	<b>235</b>
III.5.1. Discontinuité dichotomique d'abandon ou discontinuité de relance. ....	239
III.5.2. Les fils du tissage foucaldien. ....	242
<b>IV. EXPEAUSITIONS. ....</b>	<b>246</b>
<b>IV.1. SCHEMATISME NON TRANSCENDANTAL. ....</b>	<b>247</b>
<b>IV.2. LE SENSIBLE : DE LA SENSATION AU SENTIR. ....</b>	<b>264</b>
<b>IV.3. ARISTOTE : LA DISCONTINUITE D'UN CONTACT CONTINU. ....</b>	<b>273</b>
IV.3.1. Pensée des limites et cosmologie du contact : le contact qui ne touche pas. ....	275
IV.3.2. De l'âme : Le toucher comme condition de la vie du cosmos. ....	294
<b>IV.4. MODELES PHENOMENOLOGIQUES ET POST-PHENOMENOLOGIQUES     DE LA SENSIBILITE. ....</b>	<b>306</b>
<b>IV.5. HUSSERL : CHAIR SANS TRANSCENDANTAL ? ....</b>	<b>310</b>
IV.5.1. Contexte des recherches sur le Leib : premier tome des Idées. ....	311
IV.5.2. Chose et Espace ou les anomalies de la chair. ....	331
IV.5.3. Recherches sur la Constitution : l'imbrication des contextures. ....	348
<b>CINQ. TANGO, TANGERE, TACTUM. ....</b>	<b>377</b>
<b>IV.6. ERWIN STRAUS : SE SENTIR ET SE MOUVOIR. ....</b>	<b>385</b>



<b>SIX. ADVERSUS MACHINA. PEAUX DE CHAGRIN : PEAUX DE RESISTANCE. ....</b>	<b>400</b>
<b>IV.7. MERLEAU-PONTY ET L'ONTOLOGIE DE LA CHAIR : DEHISCENCE.</b>	<b>410</b>
<b>IV.8. EMMANUEL LEVINAS ET LE SENSIBLE SANS MESURE : AVOIR-ETE-OFFERT-SANS-RETENUE. ....</b>	<b>423</b>
<b>IV.9. LE TOUCHER DANS LES MODELES PHENOMENOLOGIQUES DE LA SENSIBILITE. ....</b>	<b>446</b>
<b>SEPT. PERFORMANCE : DEUX CORPS SE RENCONTRENT LENTEMENT ET ILS SE TOUCHENT, MAIS S'ILS VONT VITE... </b>	<b>472</b>
<b>V. ACTUALITE PUBLIQUE DU TOUCHER : SURVIE ET CAPITAL... </b>	<b>483</b>
<b>HUIT. PRIERE DE TOUCHER. ....</b>	<b>488</b>
<b>V.1. PUISSANCES CONSTRUCTRICES ET DESTRUCTRICES, CREATRICES ET MORTIFERES DU TOUCHER : L'ENJEU DE TOUS LES SENTANTS. ....</b>	<b>491</b>
<b>V.2. NOTRE CLASSIFICATION (DES THEMATISATIONS) DU TOUCHER..</b>	<b>519</b>
V.2.1. Thérapeutique tactile. Didier Anzieu et le moi-peau.....	528
<b>NEUF. CAUSE I'VE GOT YOU UNDER MY SKIN.....</b>	<b>538</b>
V.2.2. Physiologie tactile. Science de la caresse et la douleur : les Mécanorécepteurs C à bas seuil. ....	543
V.2.3. Psycho-sociologie tactile : marginalisation haptique. ....	562
<b>DIX. CONCLUSION. DANCE ME TO THE END OF LOVE : VIVRE LES PARADOXES TACTILES. ....</b>	<b>577</b>
<b>VI. BIBLIOGRAPHIE. ....</b>	<b>592</b>
<b>VI.1. CORPUS PRIMAIRE. ....</b>	<b>593</b>
<b>VI.2. CORPUS SECONDAIRE. ....</b>	<b>594</b>
VI.2.1. Articles de revue.....	608
VI.2.2. Dictionnaires. ....	611
<b>VI.3. SOURCES SUR INTERNET. ....</b>	<b>611</b>
VI.3.1. Sites. ....	611
VI.3.2. Articles scientifiques et ouvrages.....	611
VI.3.3. Conférences et entretiens. ....	619
VI.3.4. Sources cinématographiques. ....	619

## Tableaux

Tableau 1 : Types de toucher, Argyle, 1988.....	34
Tableau 2 : Types de toucher, Argyle, 1975.....	486
Tableau 3 : Types de toucher, Desmond Morris, 1977.....	487
Tableau 4 : Fonctions du message tactile, Heslin et Alper, 1983.....	488
Tableau 5 : Grille des fonctions de la peau, du moi et du penser, Anzieu, 1994.....	530

## Table des Illustrations

Figure 1 : Voies vers l'épochè.....	97
Figure 2 : Dynamique interne de l'épochè a. ....	104
Figure 3 : Dynamique interne de l'épochè b. ....	106
Figure 4 : Schéma Silburn : discontinu, continuation, inconditionné. ....	197
Figure 5 : Cosmos aristotélicien d'après Joseph de Tonquédec, 1950. ....	281
Figure 6 : Cosmos aristotélicien a. ....	284
Figure 7 : Cosmos aristotélicien b. ....	302
Figure 8 : Schéma du vécu ou Erleibnis, dans l'analyse fonctionnelle. ....	319
Figure 9 : Schéma topologique de la Conscience d'après Husserliana X, paragraphe 34. .....	320
Figure 10 : Paradoxe de la Conscience pour et dans le Monde.....	323
Figure 11 : Leib comme réalisation de la conscience.....	325
Figure 12 : Croisement Figures 9 et 11.....	326
Figure 13 : Place problématique du Leib dans l'attitude phénoménologique.....	331
Figure 14 : Le Se mouvoir dans la Perception selon Chose et Espace, 1907.....	344
Figure 15 : SH1 Double face du Leib en tant que Leib.....	367
Figure 16 : SH2 Unité pratique de la double dualité du Leib. ....	368
Figure 17 : SH3 Sensibilité comme localisation.....	373
Figure 18 : Tango entre hommes, Archivo General de la Nación.....	379
Figure 19 : SE1 Le Sentir dans Du Sens Des Sens (DSDS). ....	396
Figure 20 : SE2 Le Sentir réduit par les disciplines.....	397
Figure 21 : SE3 Les sensations, mécompréhension traditionnelle de l'expérience sensorielle.....	397
Figure 22 : SE4 Double sens du sentir dans DSDS.....	398
Figure 23 : VESALIUS Andreas (1514-1564) : "De_humani_corporis_fabrica" Bâle, 1543. ....	402
Figure 24 : SM1 Corps biface chez Merleau-Ponty. ....	416

Figure 25 : SM2 Corps comme ensemble synergique. ....	416
Figure 26 : SM3 Le Sentir chez Merleau-Ponty, 1945.....	417
Figure 27 : SM4 Le Sentir chez Merleau-Ponty, 1964.....	421
Figure 28 : SL1 Le sensible chez Levinas : les deux noms de la proximité.....	437
Figure 29 : SL2 Schéma topologique de l'un-pour-l'autre. ....	443
Figure 30 : Approches/Dimensions/Résultats. ....	445
Figure 31 : Rugosité visuelle.....	451
Figure 32 : Perception chez Husserl. ....	457
Figure 33 : BIDLOO Govard (1649-1713) : “Ontleding des menschelyken lichaams” Amsterdam, 1690. ....	476
Figure 35 : SCHWARZKOGLER Rudolf. Action 1, 2, 3, 1965.....	480
Figure 36 : SIKKEMA Kelly. Dionée attrape-mouche, 2018.....	503
Figure 35 : Motivations de la recherche tactile.....	524
Figure 38 : Schéma physiologique de la sensibilité. ....	554

# **I. INTRODUCTION.**

Cette thèse est le résultat d'une réflexion volontaire, et d'une série de prises de conscience involontaires, concernant la démarche de notre recherche pendant les douze dernières années. Cette démarche a surtout pris la forme d'une activité académique plutôt solitaire, dans une vie qui s'est voulu politique et artistique, mais qui n'a que très rarement réussi à se configurer ainsi. Une vie qui se voulait donc surtout matériellement féconde, créatrice du nouveau, mais qui a le plus souvent cédé à un besoin puissant de pondération, aux temps longs de la réflexion philosophique, à l'ordre des théories, stables du poids qui pèse sur les termes qui les bâtissent, toujours surchargées de sens.

Un texte philosophique exprime néanmoins plus que le besoin de rangement, de compréhension et de calme. À un moment donné, les thèmes répétitifs, les motifs et les obsessions s'entassent, indiquant dans leur accumulation une direction, une idée, un titre ou toute une dimension de nouvelles situations. Cette indication peut, certes, être ignorée. Dans notre cas nous choisissons d'y répondre par cette thèse, encore dans un langage académique, mais peut-être au bout de ce type de chemin.

Nous commençons avec ces mots qui effleurent le non-académique, le personnel, parce qu'ils expliqueront plus sur la systématisme des plis et replis de ce travail que n'importe quelle argumentation ou remarque bibliographique.

## **I.1. RENDRE TANGIBLES LES FISSURES DE L'HISTOIRE : NOS CHAMPS ET OBJETS D'ETUDE.**

Ces recherches visent l'ouverture de ce que nous dénommons *Phénoménologie du toucher*, moins comme un espace ou une doctrine fermée, existante ou à conformer, que comme une pratique de réflexion béante et interdisciplinaire. Ce champ de recherche a bien entendu comme thème principal le toucher.

En lui, certains concepts liés à la phénoménologie husserlienne classique seront examinés et légèrement refaçonnés pour pouvoir les utiliser dans le développement des lignes pluridisciplinaires et évanescents de réflexion qui sont les nôtres, toujours dans l'effort de déconstruction des dogmes, de ceux que nous recevons comme de ceux que nous engendrons, au moment même où ils sont en train de se former.

Lorsque nos croyances, perceptions et décisions, dépendent considérablement des divers discours qui circulent et se propagent dans la communauté humaine dont nous faisons partie, il nous semble en effet, que toute recherche se doit de pouvoir muter, voire de se construire ou devenir assez perméable et ouverte, pour pouvoir s'adapter aux discours, majoritaires ou minoritaires, mais qui sont en circulation ; soit pour les intégrer dans sa narrative, soit pour pouvoir les résister et les contester de manière adéquate.

Il nous semble que la philosophie tend à se construire tout autrement.

La philosophie ne crée pas des espaces ouverts et des outils de travail mobiles. Au contraire, d'habitude elle fixe des postulats, elle génère des écoles fermées, des disciplines, des maîtres et des disciples, des systèmes conceptuels et d'autorité inflexibles, qui s'incorporent l'un après l'autre à la longue histoire des thèses et antithèses, des doctrines et critiques, qui ne semble pas trouver une autre issue que sa continuelle autopoïèse.

Or il nous semble aussi que c'est possible de mettre en contact ces inflexibles systèmes, par une démarche philosophique ; autrement philosophique.

Tenter de sortir de cette reproduction de systèmes par un geste encore philosophique sera peut-être aporétique. Ce chemin nous mènera peut-être bien, encore une fois, à éprouver la tradition philosophique elle-même comme littéralement aporétique, à savoir comme immuable, comme imperméable.

Mais il s'agit précisément dans ces travaux de sortir de l'*ἀ-πορία* dans laquelle dans tous les cas la philosophie occidentale se trouve : percer un *πόρος*<sup>5</sup>, trouver des passages, trouver les *pores* de ce corps solide et dense qui est la tradition.

Nous tentons de faire ceci par la thématization du toucher, comme quelqu'un qui concentre sa recherche sur le doute pour répondre à la domination de la vérité ; comme quelqu'un qui se concentre sur les apparences pour démentir ceux qui prétendent connaître parfaitement la réalité ; comme quelqu'un qui parle du multiple pour contester les discours unitaires ; ou comme quelqu'un qui étudie le corps pour contrepeser des siècles d'éloge de la raison.

---

<sup>5</sup> CHANTRAINE Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Tome I. Paris : Klincksieck, 1968, p.929.

Nous admettons ainsi la réactivité et une certaine négativité de notre travail. Mais à quoi réagissons-nous ? Ceci est moins évident, et deviendra plus clair seulement plus loin dans ces travaux.

Il serait facile de dire que notre intérêt au toucher est une réaction face à l'oculocentrisme européen, à la domination de la vision et l'objectivation dans la philosophie. Mais il serait aussi facile que réducteur.

Certes, nous ne pouvons pas fermer les yeux du toucher : il y a une ubiquité et une gravité silencieuse dans le toucher, que la vue avec tous ses utiles attributs objectivants et projectifs, ne peut égaler.

Le toucher apparaît ainsi de prime abord comme un lieu incomparable de présence et de confiance. Ce qui nous touche est là, et ne peut être un mirage.

Ce n'est qu'après, en y réfléchissant que nous pouvons remarquer que notre toucher nous trompe aussi quotidiennement que nos yeux : nous ressentons en effet assez souvent de petites piqures, des gratouillements ou de hausses de température sur un point précis de notre peau, et en y allant avec notre regard, il n'y a rien qui nous touche.

Or, alors si notre toucher est aussi inconsistant et nébuleux que notre vue, au moins il reste spécial en ce qu'il existe pour nous une impossibilité contingente mais définitive de nous ôter à son épreuve.

Nous ne pouvons jamais, si ce n'est quand nous dormons, arrêter l'expérience du toucher ; autant de toucher que d'être touchés.

Nous pouvons facilement interrompre le fonctionnement de tous nos autres sens : fermer nos yeux, boucher nos oreilles ou notre nez, fermer notre bouche. Quel est le sens de cet inéluctable toucher ?

Les sciences biologiques trouvent un sens évolutif au degré avancé du développement de notre vue, autant de nos organes visuels, que de ce qui, dans notre cerveau est dédié à l'interprétation des signaux de lumière. En effet, par rapport à d'autres animaux comme les chauves-souris qui dépendent principalement de l'écholocation, ou comme les souris qui dépendent largement de l'odorat et du toucher, nous, ces animaux diurnes et non pas nocturnes que nous sommes, avons plus besoin de nos yeux que d'autre chose.

Mais quel pourrait être le sens de notre inévitable toucher ?

Le sens donné par la tradition philosophique occidentale à l'omniprésence diurne du toucher a été, depuis longtemps<sup>6</sup>, lié à la vie elle-même. En effet, qu'est-ce qu'on peut espérer d'une vie humaine privée de toucher, privée de contact interhumain, ou bien atteinte des trop grands traumatismes à l'organe du toucher, à la peau, ou d'une incapacité cérébrale pour interpréter ce que cette peau capte ?

Le toucher n'est peut-être pas le plus développé de nos sens d'après certains critères (notamment physiologiques, par comparaison avec la vue), mais c'est celui qui semble se trouver le plus intimement lié à la vie.

Une infection mal soignée dans nos oreilles, un bruit trop puissant, ou un choc d'un autre type en elles, peut nous priver de l'audition. De la même manière, une maladie ou un choc à n'importe quel de nos organes sensoriels qui ne servent pas principalement au toucher (les yeux, le nez, la bouche), peut modifier le sens en question, ou directement nous en priver.

Le toucher en revanche, ne peut jamais véritablement nous quitter. Nous avons tous fait l'expérience d'une blessure ou une brûlure qui nous prive d'un fragment de notre peau. Nous savons grâce à ces expériences que quelque chose du toucher reste même sans la peau : dans la pression, dans la douleur, mais aussi dans le plaisir de l'eau fraîche quand nous la laissons couler sur la chair vive, et dans toutes les différentes sensations que cette chair continue à ressentir.

Au-delà de la peau, et sans aucun recours philosophique, le toucher apparaît à l'expérience tout simplement comme le sens de la chair, de son mouvement, de sa présence parmi ce qui est autour d'elle, de son contact cru avec cela, et avec elle-même.

Certes, la peau est ce suave prodige de protection et de connexion, de fermeture et d'ouverture, de porosité, de plasticité, qui rend le toucher aussi plaisant et précis qu'il l'est, et le monde aussi doux et familier.

Une phénoménologie du toucher doit être une phénoménologie de la peau, de ses caresses, de ses aspérités, de ses tensions, mais pas uniquement : la douceur et la cruauté, la peau et la chair, nous allons devoir évoquer tout ceci à l'unisson.

---

<sup>6</sup> Cf. *Infra*. p.299.



### I.1.1. Notre ici : situation, motivations, objectifs et stratégie.

Nous voulons commencer par énoncer notre objectif le plus général de la manière la plus simple : les présentes recherches sont motivées par la double volonté ou la volonté biface de donner une consistance philosophique à nos rapports interhumains les plus concrets, et de donner une consistance vitale aux thématiques philosophiques. Ceci dans la perspective d'un changement culturel, dans le sens d'un vivre ensemble plus juste et sain.

Avec cet objectif nous avons posé un regard critique sur notre situation présente, non seulement philosophique, mais quotidienne, dans une lecture que nous qualifions d'*éthique*<sup>7</sup>, et nous avons identifié le *continuisme* comme un trait problématique principal de notre culture. Ainsi au cours du troisième chapitre, nous définissons le continuisme et y opposons une alternative construite à l'aide de plusieurs auteurs contemporains, comme Lilian Silburn, Emmanuel Levinas, Judith Revel, et Louis Althusser : le discontinuisme.

Cette proposition *discontinuiste* est ainsi une concrétisation positive de la critique négative que nous faisons de certains aspects de notre tradition.

C'est dans ce cadre critique et constructif, que le phénomène du contact apparaît, non seulement comme une métaphore du vivre ensemble, mais comme carrefour effectif des problèmes théoriques et pratiques que nous reconnaissons dans notre tradition, voire dans nous-mêmes, et que nous voulons résoudre et dépasser. Le phénomène du contact surgit ainsi comme élément herméneutique principal dans notre proposition discontinuiste, et reste le thème de toutes les recherches que nous présentons ici.

Dans ce contexte, le phénomène du contact sera traité à la fois comme notion abstraite de la tradition que l'on peut qualifier d'occidentale (c'est-à-dire comme notion de la philosophie qui commence à être esquissée avec les penseurs grecs présocratiques, et qui se voit définitivement établie avec Aristote), que comme expérience concrète dans les sociétés desquelles nous faisons partie (qui se sont formées et organisées à l'image de cette tradition).

---

<sup>7</sup> Non seulement parce qu'elle implique l'évaluation morale et la correction conséquente de notre situation, mais parce qu'il s'agit d'une lecture élaborée fondamentalement grâce aux enseignements d'Emmanuel Levinas et l'acceptation du mot éthique qu'il a réactualisé.

Ayant grandi au sud de l'Amérique latine, dans un territoire qui depuis son occupation par les européens au seizième siècle, a été un fidèle représentant de cette tradition colonisatrice, mal pourrions-nous faire autrement.

Pourtant, nous voudrions perturber ce contexte dit 'occidental', cette situation et cette perspective, non voulue, mais obligatoire de notre recherche, précisément par le discontinuisme qui jaillirait chez certains de ses porte-parole.

Il est ainsi évident que le nôtre se présente comme un exercice auto-immunitaire, comme un vouloir désamorcer quelque chose en nous par nous-mêmes, quelque chose de l'occident par une possibilité d'auto-interruption que l'occident lui-même se serait sourdement donné.

Changer quelque chose de la philosophie par la philosophie, quelque chose de l'occident par l'occident, correspond à un choix méthodologique très conscient des autres possibilités. Ce choix a été précédé, et est accompagné en permanence d'une réflexion identitaire : Qui sommes-nous ? Devons-nous assumer la lourde charge passée et présente non seulement de la philosophie, mais de la région du monde où nous avons choisi d'être ? Pouvons-nous faire autrement ? Y a-t-il un *ailleurs* ?

La *philosophie* et l'*occident* sont des titres qui ont l'empreinte de la totalisation, précisément du continuisme que nous allons critiquer, c'est-à-dire qu'ils ne laissent pas la place à pouvoir penser un *ailleurs*. Leur pouvoir est encore puissant en nous, qui ne pouvons pas honnêtement prétendre être extérieurs à la philosophie, ou extérieurs à l'occident par magie. Pas encore, du moins.

Quel serait cet *ailleurs*, qui aurait été heureuse et miraculeusement préservé des constantes colonisations qui se sont enchaînées et superposées tout au long de l'histoire, non seulement de notre histoire, ou de votre histoire, mais de toutes les histoires dans l'efflorescence des divers groupes humains ? Un *ailleurs indigène* ? Un *ailleurs futuriste* ? Quel *ailleurs* utopiste, du passé ou de l'avenir, au sens négatif ou fantaisiste du mot utopie, pourrait nous accueillir ?

L'histoire des colonisations, notre participation matérielle constante à l'économie qui la continue, le rôle inévitable que nous jouons dans la construction et la reproduction (soient-elles largement inconscientes et involontaires) de cette tradition, nous prohibe de croire à l'effectivité de ces *ailleurs*, même à leur existence, si ce n'est comme une simple création rhétorique ou littéraire.

L'ensemble des valeurs et des modes de vie qui tombent sous le titre *occident* s'étant mondialisé, s'étant essaimé en chacun de nous, jusqu'aux niveaux les plus difficiles à saisir, notre stratégie se doit d'être autonome et de ne pas dépendre d'aucun *ailleurs*.

Ceci ne veut pas dire que sur le plan pratique, des comportements ne peuvent ou ne doivent pas être d'ores et déjà changés, justement en ayant pour guide un de ces *ailleurs*. Ceci veut simplement dire que théoriquement, parallèlement aux changements pratiques dans nos comportements quotidiens, il nous semble qu'il est important de mettre en question l'efficacité de ce type de démarches utopistes : peuvent-elles véritablement permettre ou faciliter l'amélioration définitive de la situation présente ? Peuvent-elles comme perspectives nous aider à réaliser plus qu'un certain nombre de micro-changements, qui servent plus à apaiser nos consciences qu'à autre chose ? Ne deviennent-elles ainsi de simples distractions, voire de véritables mécanismes d'autocomplaisance ?

Cette mise en question ne vise pas l'interruption de l'amélioration graduelle de nos comportements, même si elle se découvre être une simple autocomplaisance ; elle vise plutôt à ce que, au niveau théorique, dans un texte comme celui-ci par exemple, les points que nous voudrions améliorer de la tradition qui charge nos épaules, et de notre présent soient plus directement adressés.

Pour transformer notre situation, posons notre regard, non pas sur les *ailleurs*, mais encore une fois sur nous, sur ce qui nous gêne en nous, sur ce que nous voudrions arrêter en nous, sur ce nous dont nous ne sommes point sûr qu'il nous corresponde, pour peut-être réussir à altérer ses frontières.

Même si l'existence des *ailleurs* de *l'occident*, en tant que systèmes métaphysiques complètement différents de l'ontologie et du continuisme qui se mondialisent, nous semble avérée, nous sommes amplement incertains du fait que les (anti-) valeurs de la tradition occidentale n'y soient pas présentes, par une simple coïncidence ou par leur acquisition au cours des processus de syncrétisation.

Nous sommes encore moins certains du fait que dans ces *ailleurs*, les conditions ne soient pas, par d'autres moyens, davantage loin de ce que nous souhaiterions pour notre société, pour notre communauté et notre vie.

Ce qui en revanche nous semble très productif par rapport à l'étude de ces *ailleurs* (non pas des *ailleurs* futuristes et utopistes, mais par rapport à l'étude des *ailleurs* constitués par les systèmes métaphysiques non occidentaux actuellement en vie, à savoir certaines cultures indigènes et orientales), c'est le fait de pouvoir relativiser notre situation, et nous rendre compte de que certains traits de notre culture peuvent être changés.

Or dans tous les cas, notre position pour cet écrit en particulier, c'est, comme nous l'avons dit, l'adresse des présuppositions métaphysiques problématiques de l'occident, directement par le rassemblement des contestations discontinuistes, issues de l'occident lui-même.

\*

La mesure des difficultés en question est proportionnelle à leur invisibilité.

Tant les problèmes de notre tradition et de nos modes de vie *occidentaux* sont patents, tant leur formulation est complexe et leur origine inassignable.

Cela étant admis, comment (quoi, quand, où, en vertu de quoi, etc.) changer ?

Voici notre proposition : continuer à travailler au cœur de l'héritage occidental, mais exclusivement pour renouer en lui ses points de rupture. Peut-être pourront-ils dans leur rassemblement nous inspirer davantage, nous mobiliser, nous guider ?

### **I.1.2. Préambule pour une discontinuité antinomique.**

Les dénominations conceptuelles apparaissent à partir d'un mouvement de recherche variablement justifié et plus ou moins urgent, qui sollicite de l'ordre, de la classification, de la séparation et de la netteté dans les écarts.

Habituellement ceci est fait dans une quête de simplification d'un phénomène que de prime abord se présente nébuleux, trop ample et trop flou à notre perception.

Définir c'est dans ce sens respirer, cesser de se noyer dans l'excès et l'analyser, se donnant du temps pour réfléchir.

Pour nous les définitions sont dans ce sens non pas des barrières, des prisons, mais au contraire elles représentent la libération d'un espace pour la pensée, pour ses pirouettes, comparaisons et métaphores.

Pourtant il est difficile de discerner un élan classificateur qui cherche cette libération, qui cherche à se déplacer plus aisément, et que pour cela doit dégager de l'espace en engendrant des distinctions, de celui qui cherche tout simplement à réduire l'ampleur et les connections d'un phénomène donné, pour diminuer sa puissance ou son importance, coupant les circulations de sens dans lesquelles il peut se trouver impliqué.

Autrement dit, il est difficile de discerner en philosophie entre un mouvement de vie et un mouvement de mort.

Conscients de cette difficulté et confiant en ce que notre travail ne soit pas réducteur, nous tenons à retracer et éclaircir la distinction entre la continuité et la discontinuité, voire entre le continuisme et le discontinuisme.

Ces termes sont calqués sur la substantivation d'un adjectif, d'un trait toujours présent dans les traditions philosophiques occidentales : à savoir la continuité.

Ce trait de continuité garantit l'architectonique du système métaphysique en question, et la suprématie de l'instance que dans ce système soit première, comme l'être chez Parménide, le premier moteur chez Aristote, ou l'Un chez Plotin.

Ces premières instances peuvent donner cohérence et intelligibilité à la réalité matérielle et immatérielle qu'elles engendrent grâce seulement à la continuité.

Dans ce sens Plotin nous dit au livre quatre de la deuxième Ennéade, notamment en parlant contre le système atomiste, que *nul Démiurge ne saurait produire quelque chose avec une matière sans continuité* (l'auteur dit littéralement sans une *matière continue* : ὅλης συνεχοῦς<sup>8</sup>). Ainsi dans le cas de Plotin ce n'est pas précisément l'instance première qui est continue, mais forcément une partie de sa création. Ce qui sera plus habituel c'est que l'instance première, l'être, soit lui-même continu.

Dès l'aube de la philosophie divers textes témoignent de l'importance de la continuité pour la pensée européenne, que nous devons dès à présent considérer à la lumière du fragment huit du Poème de Parménide<sup>9</sup> :

---

<sup>8</sup> PLOTIN. Les Ennéades. Tome I. Paris : Hachette, 1857, p.205.

<sup>9</sup> BEAUFRET Jean. Parménide : le poème. Paris : Puf – Quadrige, 2006, p.82 et 84 pour le texte grec, et p.83 et 85 pour le texte français. Nous avons accentué certains mots de la citation en gras pour orientation et facilitation de la lecture.

« Il ne reste donc plus qu'une seule voie dont on puisse parler, à savoir qu'il est ; et sur cette voie, il y a des signes en grand nombre indiquant qu'**inengendré**, il est aussi **impérissable** ;

il est en effet **de membrure intacte**, **inébranlable** et **sans fin** ;

jamais il n'était ni ne sera, puisqu'il est **maintenant**

tout entier à la fois, un, **d'un seul tenant** ; quelle génération peut-on rechercher pour lui ?

Comment, d'où serait-il venu à croître ?...

Je ne te permettrai ni de **dire**, ni de **penser** que c'est à partir de ce qui n'est pas ;

car il n'est pas possible de **dire** ni de **penser** une façon pour lui de n'être pas.

(...)

Aussi est-il tout entier **d'un seul tenant** ; car l'être est contigu à l'être.

Et d'autre part il est **immobile** dans les limites de liens puissants,

**sans commencement** et sans cesse,

puisque naissance et destruction

ont été écartées tout au loin où les a repoussées la **foi** qui se fonde en vérité.

Restant le même et dans le même état,

il est là, en lui-même, et demeure ainsi immuablement fixé au même endroit. »

« Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν·

ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἕασι πολλὰ μάλ',

ὡς **ἀγέννητον** ἐὸν καὶ

**ἀνώλεθρόν** ἐστιν,

ἔστι γὰρ **οὐλομελές** τε καὶ

**ἀτρεμὲς** ἢ δ' **ἀτέλεστον**·

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ

**νῦν** ἔστιν

ὁμοῦ πᾶν, ἓν, **συνεχές**·

τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ ;

πῆ πόθεν αὐξηθέν ;

οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω **φάσθαι** σ' οὐδὲ **νοεῖν**·

οὐ γὰρ **φατὸν** οὐδὲ **νοητόν** ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

(...)

Τῷ **ξυνεχές** πᾶν ἐστιν·

ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

Αὐτὰρ **ἀκίνητον** μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν

ἔστιν **ἄναρχον** ἄπαυστον,

ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος

τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν,

ἀπῶσε δὲ **πίστις** ἀληθείης.

Ταυτόν τ' ἐν ταυτῷ

τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται

χοῦτως ἔμπεδον αὔθι μένει· »

L'être parménidéen *est maintenant, tout entier ensemble, un, continu*<sup>10</sup> (vṓv ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές). Écrit avec sigma ou avec xi, συνεχές ou ζυνεχές, sa continuité (συν-εχές : tenant ensemble) est l'un de ses traits les plus importants.

De cette manière, penser *la génération et la destruction, la divisibilité, la discontinuité, la mobilité, etc.*<sup>11</sup> revient à faire partie de l'interdit presque originaire de la philosophie occidentale : le non-être ne se pense pas, les étants ne se disent pas, tous les avatars de ce qui sort du domaine de l'être un, continu, éternel et immobile, à savoir le vide, le discontinu, le non unitaire, le dynamique, l'évanescent, est définitivement défendu. Nul ne pourra ni dire ni penser ces notions, même comme des images, sans risquer de sortir du vrai et du raisonnable.

Ainsi commence l'ontologie, comme une censure de la pensée.

Les obscures et problématiques figures du non-être restent circonscrites dans les régions illusives et fausses du devenir. Les entités finies qui naissent et meurent, le sensible et les étants forment ensemble cette région ontique, dorénavant indigne d'intérêt philosophique.

La seule science méritoire sera celle de l' « il y a » (ἔστι), de l'être (τὸ εἶναι), de ce fondement ontologique qui ne cessera d'éblouir les philosophes, fatigués des phénomènes mondains.

\*

Si les traits de l'être sont nombreux (συνεχές, ἀγέννητον, εἶναι, ἀνώλεθρον, οὐλομελές, ἀτρεμές, ἀτέλεστον, etc.), pourquoi nous concentrer seulement sur la continuité et chercher à faire une philosophie du discontinu ?

Car il nous semble que la continuité, non pas comme juxtaposition continue (sens que le mot συνεχές a chez Plotin et parfois chez Aristote, appliqué à la matière ou aux nombres), mais comme trait de ce qui est total, de ce qui n'a pas de manque, désigne d'un seul coup tous les traits de l'être.

En effet, Parménide ne pourrait point dire que l'être auquel il pense est continu, si la continuité dont il parlait n'était pas une continuité absolue, par rapport à laquelle il n'y a pas d'extérieur.

---

<sup>10</sup> CONCHE Marcel. Parménide. Le poème : fragments. Paris : Puf, 1996, p.127.

<sup>11</sup> *Ibidem*. p.130.

Il est fondamental de faire la distinction entre ces deux espèces de continu : un continu relatif et un continu absolu.

Pensons par exemple à la suite des entiers naturels : 0, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, etc. Il s'agit d'une série continue, par rapport par exemple à la liste des nombres premiers, à savoir 2, 3, 5, 7, etc., qui peut être considérée comme discontinue. Cette continuité de la liste des entiers naturels, comme toute autre continuité d'une chose par rapport à une autre est une continuité relative. L'être de Parménide n'est bien sûr pas continu dans ce sens.

Nous pouvons uniquement imaginer une continuité qui soit absolue pour correspondre à l'être total parménidéen. Cette continuité serait la continuité de sa durée par exemple : une durée absolument continuelle correspondrait effectivement à une éternité. Ou bien nous pouvons penser à une vie absolument continuelle, ou à un présent absolument continu, alors effectivement nous pourrions concevoir un être qui inengendré et immortel.

De cette manière, la continuité nomme pour nous d'un seul mot, non seulement le fait que l'être soit un et plein, et de ce fait éternel et immobile, mais aussi qu'il le demeure, qu'il est toujours un avec soi-même, en perpétuel contact avec soi : *l'être est continu puisqu'il dure dans un maintenant qui ne passe pas.*<sup>12</sup>

Quand nous parlons de continuisme, nous parlons de ce deuxième type de continuité. Qui dit continuité dans ce sens-clé pour la philosophie occidentale métaphysique, dira alors non pas que quelque chose persiste dans le temps, plus ou moins longuement, ni que plusieurs entités s'enchaînent dans un ensemble plus ou moins grand.

Au contraire croire à la continuité dans ce sens, voire être continuiste, signifie que malgré toute la variabilité et la multiplicité du monde, il y aurait une croyance à un être qui est toujours et se maintient à être unique ainsi, à l'écart de tout non-être, de toute série temporelle et de tout agrégat spatial, tout en fondant cette phénoménalité, son temps et son espace.

Est-ce qu'alors l'on pourrait supposer que parler de discontinuité sera prendre le point de vue des étants, de leur devenir et leur donation ontique ou phénoménique ?

---

<sup>12</sup> CONCHE Marcel. Parménide. Le poème : fragments. Éd. Cit. p.140.



Pas nécessairement.

En effet, l'appel à la discontinuité se trouve investi de tâches qui peuvent varier beaucoup d'un auteur à l'autre. De cette manière l'on pourra trouver, certes, un traitement important de la discontinuité lorsque l'on parle des étants, de la marque de la contingence qui pèse sur eux, de la vie et de la mort, de la séparation et la communication.

Le devenir ou la contingence peuvent être précisément définis comme la discontinuité dans le temps et dans l'espace qui imbibe le monde que nous habitons.

Or on pourra se servir de la discontinuité de façon beaucoup plus significative pour nous, notamment comme outil stratégique de contestation, de contradiction de la dichotomie même conformée par l'être d'un côté, et les étants de l'autre. Ainsi il nous faut différencier deux usages de la notion de discontinuité : ce que nous appellerons un usage complémentaire et un usage antithétique.

Ces deux usages peuvent être aussi caractérisés comme un usage relatif (relatif à la continuité) et un usage absolu (sans rapport à la continuité).

L'usage complémentaire fonctionnera dans le cadre de l'ontologie traditionnelle à racine parménidéenne, pensant la discontinuité des étants comme fruit et dérivation de la continuité de l'être, tandis que l'usage antithétique ne s'occupera pas à décrire ce qui n'est pas l'être, ce qui est donc complémentaire à l'être dans une vision ontologique, mais au contraire portera un doute sur l'ensemble de la différence ontologique, être et étants confondus.

Nous reprenons ici l'idée kantienne d'antinomie, qui, appliquée au contexte de notre discussion, nous éclaire de la manière suivante : il ne s'agit pas d'affirmer la contradiction de la continuité et de la discontinuité (de la continuité de l'être et de la discontinuité des étants, par exemple), mais de soulever l'antagonisme aporétique des deux éléments de la différence ontologique, visant à mettre en cause l'ontologie elle-même.

« Si l'on désigne sous le nom de thétique tout ensemble de doctrines dogmatiques, j'entends par antithétique, non les affirmations dogmatiques du contraire, mais le conflit qui s'élève entre des connaissances dogmatiques en

apparence (thèse contre antithèse), sans que l'une paraisse avoir plus de titres que l'autre à notre assentiment.<sup>13</sup> »

Cette conception kantienne de l'antinomie rejoint celle qui est pour nous la méthode nécessaire à la philosophie, à savoir la phénoménologie, dans son développement de la vieille notion de suspension du jugement ou *ἐποχή*, sur laquelle nous aurons occasion de revenir tout au long de ces travaux.

En ce qui concerne les usages de la notion de discontinuité, nous allons évidemment nous concentrer sur le deuxième usage, son usage antinomique, c'est-à-dire celui où la discontinuité prend un vrai poids comme issue et ouverture de la tradition philosophique européenne.

Nous parviendrons à l'aide des exemples et par l'analyse des discours de certains auteurs qui ont employé la discontinuité de cette manière, à rendre visible une autre lignée philosophique, qui a explicitement contesté les axiomes continuistes de Parménide et ceux qui siècle après siècle ont revitalisé ses idées, jusqu'à nos jours.

Le discontinu ne sera plus un simple concept utile à la description des étants, mais la dénomination des paradigmes philosophiques qui ont sans cesse cherché à s'opposer à l'ontologie traditionnelle en tant que telle, au continuisme qui résume son essence et qui donne leur gravité à tous les attributs de l'être.

La continuité ne sera donc plus seulement la propriété décisive de l'unité de l'être, mais justement du fait de son importance, la dénomination de toute la tradition philosophique européenne, qui s'est construite sur la différence ontologique. La philosophie occidentale est éminemment ontologie, science de l'être en tant qu'être, science dite première *qui étudie les objets sous leur rapport de l'être en tant qu'être*<sup>14</sup>, et qui dans son exercice reproduit ainsi habituellement la dichotomie continu/discontinu comme descriptions de l'être et des étants respectivement.

À contresens de cette ancienne pratique philosophique et de son usage complémentaire du discontinu, se développe la pensée d'Emmanuel Levinas, à la lecture de qui nous avons formulé comme projet la possibilité d'une sortie définitive de la science de l'être et du continuisme qu'elle comporte.

---

<sup>13</sup> KANT Emmanuel. Critique de la raison pure. Tome 2. Traduction de J. Barni. Paris : Flammarion, 1900, p.13.

<sup>14</sup> ARISTOTE. La Métaphysique, Tome 2. Traduction d'Alexis Pierron et Charles Zévort. Paris : Ébrard, 1840, p.167.

« Le Dit thématise le dialogue interrompu ou le dialogue mis en retard par des silences, par des échecs ou par des délires ; mais les intervalles ne sont pas récupérés. Le discours qui supprime les interruptions du discours en les relatant, ne maintient-il pas la discontinuité sous les nœuds où le fil se renoue ? »<sup>15</sup>, écrit Levinas caractérisant le *Dit*, nom de la cohérence du discours découlant de l'être continu, du *Logos* de l'ontologie. Nous aurons l'occasion de revenir longuement à la pensée de Levinas, et de comprendre précisément le sens de cette terminologie<sup>16</sup>.

Ce qui compte pour l'instant est de voir d'ores et déjà que le Dit de la Raison répond à l'être. Le Dit du discours philosophique habituel se tient dans la clairière de l'être, il soutient un langage logique, d'une logique propositionnelle classique, qui remplit les trous, oblitère les incohérences et les paradoxes, méconnaît les égarements et échecs de communication, et fausse ainsi la précarité des relations inter-humaines.

Et la contestation de Levinas est nette : ce n'est pas parce que nous savons faire dans un paradigme continu, ce n'est pas parce que nous savons habiter l'être et son Dit, ce n'est pas parce que nous dépendons d'aplatir et homogénéiser les oscillations et les irrégularités du dialogue toujours déjà interrompu et diachronique, que nous allons pour cela pouvoir supprimer la discontinuité intrinsèque des rapports humains.

Comme Levinas, des nombreuses personnes ont pris conscience au cours des siècles du fait que ce n'est pas parce que nous sommes bien habitués à la continuité, que nous sommes contraints de l'accroître ou de rien changer. Même s'il est rare de trouver des documents historiques où l'invitation à une perspective discontinue soit explicite, elle semble être présente, même si parfois ce n'est que par le style d'un texte.

Dans ce sens va un intéressant petit recueil de 1984<sup>17</sup>, qui présente des études linguistiques et littéraires sur le style discontinu de certains écrivains. Nous pouvons y trouver la problématique du continu et du discontinu expliquée par deux positions contraposées. La première :

« On peut poser -si l'on se fie à la morphologie- que tout discours discontinu n'existe que sur le fond de continu ; les *Pensées* de Blaise Pascal ne sont telles que par

---

<sup>15</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Paris : Livre de Poche, p. 216.

<sup>16</sup> Cf. *Infra*. p.421.

<sup>17</sup> LAFOND Jean et alia. Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe-XVIIe siècles). Paris : Vrin, 1984.

accident (...) Il est, certes, possible que la continuité soit non pas refusée, mais différée, ainsi que le suggérait Roland Barthes avec son *Fragments d'un discours amoureux* ; l'ensemble s'offre alors, dans sa discontinuité, comme projet, ébauche, canevas ; il n'y a pas dans cette perspective du discours discontinu, simplement une certaine discontinuité du discours. (...) Tout discours discontinu ne serait jamais que *L'Autre* d'un discours plein.<sup>18</sup> »

Et la deuxième :

« On peut aussi poser le discontinu comme authentique mode d'existence du discours. Mieux : le fragment, dans l'acte d'écriture, précède le tout, qui peut ainsi n'être qu'une totalité. (...) L'essentiel est que ni le recueil de maximes, de réflexions, ni le dictionnaire ne se laissent facilement *lire* de bout en bout : textes non-linéaires, non orientés, ces ensembles discontinus imposent non *une* lecture, même hachée, mais *des* lectures aléatoirement successives.<sup>19</sup> »

Ces positions par rapport aux formes brèves du discours, correspondent à notre distinction entre l'usage complémentaire et l'usage antithétique du discontinu<sup>20</sup>.

Nous pouvons considérer en effet, le discontinu comme la caractéristique de l'existence des étants dans un système ontologique, et ainsi complémentaire à la continuité de l'être dont il serait ainsi dépendant, ou bien nous pouvons considérer que le discontinu évoque ce qu'il y a au-delà de la dichotomie entre l'être et l'étant. Et de manière analogue, nous pouvons considérer que les discours discontinus sont toujours une ébauche et un projet de continuité, ou bien considérer qu'ils sont faits en vertu d'eux-mêmes, précisément pour contester les discours continus, et même qu'ils précèdent toujours la constitution du continu.

Beaujot effleure dans sa description d'une position autonomiste du discontinu, des thèmes qui seront pour nous très importants, notamment la question de l'aléatoire, qui apparaît automatiquement non seulement comme une notion, mais comme une pratique, lorsque l'on donne une vraie valeur du discontinu. Nous aurons du temps d'y revenir, mais ce qui nous intéresse ici c'est que l'aléatoire ne doit pas être compris

---

<sup>18</sup> BEAUJOT Jean-Pierre. « Le Travail de la définition dans quelques maximes de La Rochefoucauld. » Dans LAFOND Jean et alia. *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu*. Éd. Cit. p. 95.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Cf. Supra*. p.25.

comme un chaos ou comme un désordre troublant. Le fait qu'il n'y ait pas un sens unitaire qui s'impose de manière continue, le fait de contester la continuité ne nous condamne pas à ne pas faire du sens, à *perdre le fil*.

Donner une place au discontinu, mettre en valeur les interruptions, les paradoxes et la fragmentation, ne nous enferme pas forcément dans l'absurde, la folie, le silence ou le quiétisme. Nous ne perdons pas le fil ; il n'est simplement pas tiré par aucun marionnettiste. Faire au hasard, faire aléatoirement, ne veut point dire perdre le fil ou perdre le sens, mais simplement que ce sens n'est pas décidé d'avance. Par exemple, un ouvrage littéraire qui fait un usage conscient de la discontinuité et du hasard est *Rayuela* de Julio Cortázar<sup>21</sup>.

Ce livre qui est plusieurs livres, est constitué de 155 parties énumérées, qui peuvent être lues dans la combinaison que le lecteur voudra choisir. Cortázar propose néanmoins au début de l'ouvrage, avant la première partie deux livres principaux : un premier commençant par le premier fragment et finissant par le 56è, et un deuxième commençant par le fragment 73 et finissant par le 131 dans une série aléatoire qui contient les 155 parties du livre<sup>22</sup>.

Cet exercice littéraire concret de discontinuité et hasard est réalisé avec une certaine conscience de l'enjeu de la philosophie occidentale continuiste, tel que nous l'adressons ici, comme nous pouvons le voir dans les notes que le personnage Morelli aurait écrites au chapitre 79 :

« Comme toutes les œuvres où se complaît l'Occident, le roman se satisfait d'un ordre fermé. Résolument à l'opposé, chercher ici une échappée et pour cela supprimer catégoriquement toute construction systématique de caractère ou de situation. Une méthode : l'ironie, la constante autocritique, l'incongruité,

---

<sup>21</sup> CORTAZAR Julio. *Marelle*. Paris : Gallimard, 1966.

<sup>22</sup> L'ordre des 155 parties du deuxième livre proposé est le suivant : 73 - 1 - 2 - 116 - 3 - 84 - 4 - 71 - 5 - 81 - 74 - 6 - 7 - 8 - 93 - 68 - 9 - 104 - 10 - 65 - 11 - 136 - 12-106 - 13 - 115 - 14 - 114 - 117 - 15 - 120 - 16 - 137 - 17 - 97 - 18 - 153 - 19 - 90 - 20 - 126 - 21-79 - 22 - 62 - 23 - 124 - 128 - 24 - 134 - 25 - 141 - 60 - 26 - 109 - 27 - 28 - 130 - 151 - 152 - 143-100 - 76 - 101 - 144 - 92 - 103 - 108 - 64 - 155 - 123 - 145 - 122 - 112 - 154 - 85 - 150 - 95 - 146-29 - 107 - 113 - 30 - 57 - 70 - 147 - 31 - 32 - 132 - 61 - 33 - 67 - 83 - 142 - 34 - 87 - 105 - 96 - 94-91 - 82 - 99 - 35 - 121 - 36 - 37 - 98 - 38 - 39 - 86 - 78 - 40 - 59 - 41 - 148 - 42 - 75 - 43 - 125- 44-102 - 45 - 80 - 46 - 47 - 110 - 48 - 111 - 49 - 118 - 50 - 119 - 51 - 69 - 52 - 89 - 53 - 66 - 149 - 54-129 - 139 - 133 - 40 - 138 - 127 - 56 - 135 - 63 - 88 - 72 - 77 - 131 - 58 - 131.

l'imagination à rien asservie (...) refus de la littérature ; refus partiel puisqu'on utilise des mots (...) Un récit qui ne soit pas prétexte à la transmission d'un "message" (...) Aussi faut-il composer ce récit comme un antiroman, car tout ordre fermé abolirait systématiquement ces signaux qui peuvent faire de nous des messagers, nous faire toucher nos propres limites dont nous sommes si loin, bien que nez à nez.<sup>23</sup> »

Ce sont des considérations théoriques que Cortázar exprime dans l'écriture de l'écriture d'un personnage qui peut se permettre d'avouer à sa place ces réflexions ; des réflexions à l'égard dont -comme de toute théorie- Cortázar lui-même se méfie un peu. Ce niveau de réalité, ce niveau de *Cortázar lui-même*, nous pouvons l'avoir seulement grâce à l'extérieur de ce roman qui vise à être un antiroman, par comparaison avec les autres ouvrages de l'auteur, aux entretiens, etc.

Or ce qui compte ce n'est pas ce niveau de *réalité*, le fait que *Cortázar lui-même* aurait dit quelque chose sur l'occident, et qu'alors, de son autorité nous viendrait une sorte de légitimation. Ce qui compte c'est a. la pratique, la performance littéraire de l'aléatoire que l'auteur fait, et b. qu'il tente cette pratique dans la pleine conscience évidente du style continuiste, systématisante et totalisante de la littérature occidentale, contre lequel il se révolte.

Le roman comme antiroman, comme procédé d'écriture concret qui ferait place à une chose autre à la fois que la littérature et que la réalité ordinaire, à une sorte de *tertium non datur*, à une escapade de la relation mimétique entre la littérature et la vie, constitue la visée constante de Cortázar : l'effort d'inscrire toujours une fuite là où une continuité tente de s'installer. Nous sommes ainsi face à une *littérature antinomique*, qui nous fait rêver d'une philosophie analogue.

De façon moins concrète et performative que la littérature de Cortázar, mais moins théorique que la pensée lévinassienne, la linguistique peut aussi contester à sa manière l'installation de la continuité d'un sens unique, dans ce qu'elle peut analyser concernant les formes discontinues de l'écriture et la parole en maximes, fragments, adages, etc. :

« La rhétorique classique, d'Aristote à Bernard Lamy, ne les a guère prises en compte : elle ne saurait ainsi traiter des sentences-maximes que sous l'angle de leur

---

<sup>23</sup> CORTAZAR Julio. Marelle. Op. Cit p.411-412.

fonction unitaire ou ornementale dans l'économie du discours. De là leur discrédit relatif dans l'ordre des valeurs littéraires. (...) Rupture à la chute, qui, comme on l'a remarqué très tôt pour les *Essais*, n'exclut pas la brisure du propos à l'intérieur et dans le corps même du texte, la discontinuité générant en quelque sorte la discontinuité. En fait, une telle pratique, longtemps considérée comme la preuve de l'impuissance d'un écrivain à assurer par de claires transitions la liaison des parties au tout, remet en cause une certaine idée de la totalisation du sens à partir des éclats de vérité *qui* sont proposés au lecteur. (...) Une époque, la nôtre, où -littérature, science, philosophie- *la parole en archipel* et le discontinu ont pris la place que l'on sait, peut difficilement se désintéresser de ce moment où se trouvent mises en question la longue suprématie du continu et celle, conjointe, d'une certaine conception du Logos, dont il fut le modèle privilégié.<sup>24</sup> »

\*

Les considérations lévinassiennes sur le rapport inter-humain et le dialogue, en ce qui concerne sa cohérence possible et sa discontinuité indépassable, ou ces considérations sur le discours discontinu, ne nous semblent point être de simples considérations linguistiques ou communicatives. Une autre portée se laisse entendre dans les mots des philosophes, linguistes ou artistes qui se laissent entraîner par le discontinu : ce sont des considérations à portée anticontinuiste, voire ontologiques parce qu'anti-ontologiques, à portée transformatrice, à portée éthique.

La discontinuité de la signification qu'aucun Dit ne peut effacer, cette discontinuité des formes brèves de la prose qui se révolte face à l'imposition d'un sens unitaire, apparaissent et pullulent sous la plume des écrivains dans des moments historiques forts de prises de conscience éthiques, voire pendant ou après des épreuves qui nous empêchent de continuer allègrement à croire qu'un discours continu reste sans conséquences.

Ainsi Jean-Luc Nancy compte aussi parmi les auteurs qui nous invitent à assumer, pour des raisons éthiques, la possibilité des discours discontinu, voire l'impossibilité de continuer à imposer un sens déterminé :

---

<sup>24</sup> LAFOND Jean. Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe-XVIIe siècles). Éd. Cit. p.7-8.

« Cette situation est la même que celle qui renvoie des points cardinaux non déterminés (d'un monde dé-boussole) à un sens de l'orientation qui devrait sentir sans Orient à sentir, et de ce sens à une déhiscence en acte de l'acte du sentir : c'est-à-dire, à *l'ek-sister* en général. *Mais* cela ne veut *pas* dire qu'il n'y a qu'à s'orienter à l'aveuglette, ni qu'il est indifférent d'être débousolé, et que le meilleur et le pire se valent. Cela veut dire, au contraire, qu'il n'a pas de sens donné quelque part qui puisse faire tolérer l'intolérable, et *qu'il n'y a pas plus de non-sens en vertu de quoi disqualifier ou annuler l'existence.* (...)»<sup>25</sup>. Non pas qu'il y ait à tout accepter : mais la résistance à l'inacceptable doit elle-même procéder d'un autre sens.<sup>26</sup> »

Incontestablement nous sommes des sujets raisonnables, pour qui les situations font du sens, mais qu'est-ce que cela veut bien dire ? Que les choses fassent pour nous du sens, doit-il forcément vouloir dire que nous imposons un sens, que nous faisons du sens, ou que nous suivons un sens qu'un autre a imposé ?

Pour l'instant et d'habitude *faire sens* en occident a voulu dire sembler normal et raisonnable au beau milieu d'une communauté continuiste. Être raisonnable veut ainsi simplement dire que nous savons très bien biffer, dissimuler, obturer, et faire malheureusement oublier les discontinuités quotidiennes.

Nous sommes ainsi habitués à fonctionner dans un paradigme continu, avec une vision déterminée de l'être et de notre place dans la hiérarchisation qu'il fonde ; notre place au-dessus des choses, des plantes, des animaux, et de nombreux autres humains : exsangue vision du sens, triste définition de la raison.

C'est dans le contexte de cette situation que le discontinuisme nous est apparu comme une alternative, et qu'une étude approfondie du contact nous est apparue comme nécessaire.

---

<sup>25</sup> NANCY Jean-Luc. *Le sens du monde*. Paris : Galilée, 1993, p.127.

<sup>26</sup> *Ibidem*. p.43.



### I.1.3. Première note sur le contact.

(...) *qu'il perfectionne le toucher au point d'en faire un tact : l'intelligence remontera de la main à la tête.*<sup>27</sup>

Comme nous avons déjà remarqué, même si nous fermons les yeux, même si nous bouchons nos oreilles, même si nous étourdissons notre entendement, nous sommes en permanence en train de sentir tactilement. Nous sentons tout ce avec quoi nous sommes corporellement en lien : nous sentons notre ventre qui gonfle avec notre respiration, nos bras qui pendent de chaque côté de notre corps, le sol sous nos pieds, nos vêtements, l'air qui passe par nos narines, etc. Nous sentons ainsi notre posture, notre position et notre rapport organique aux choses, à nous-mêmes et aux autres.

Fût-ce comme toucher de notre propre peau, de notre propre température ou texture, fût-ce comme confirmation et exploration de ce que nos yeux voient ou de ce que nos oreilles entendent, fût-ce comme toucher doux ou toucher violent d'autrui, comme caresse ou comme étreinte, comme tâtonnement ou comme coup, le contact est la plus directe et inévitable de nos expériences corporelles, et peut-être de ce fait la plus importante pour notre développement. Depuis quelques décennies, pour des raisons que nous allons tenter d'expliquer<sup>28</sup>, les recherches sur le toucher fleurissent dans les plus divers domaines, concluant que c'est un facteur crucial dans la création de liens sociaux, dans la coopération interhumaine, dans la gestion du stress<sup>29</sup>, dans

---

<sup>27</sup> BERGSON Henri. *La Pensée et le Mouvant*. Paris : Flammarion, 2014, p.93.

<sup>28</sup> Cf. *Infra*. p.508.

<sup>29</sup> Ce que nous appelons ici simplement pour commencer *gestion du stress*, implique en fait physiologiquement le soulagement permis par le toucher de tout l'éventail de souffrances liées au stress, défini médicalement par un taux élevé de l'hormone dénommée cortisol. Il a été démontré que l'application d'un touché déterminé (à savoir, doux, prolongé, ferme et sécurisant, bien intentionné et consenti, comme celui des caresses ou des massages) diminue les taux de cortisol et a ainsi une action thérapeutique à plusieurs niveaux : stimulation de la croissance, réduction de la douleur ponctuelle (d'une chirurgie, par exemple) et chronique, augmentation de la concentration mentale, soulagement de la dépression et l'anxiété, soulagement des conditions immunes et auto-immunes, etc. Cf. FIELD Tiffany. *Touch therapy*. Edimbourg, New York : Churchill Livingstone, 2000.

l'endurance de la douleur<sup>30</sup>, et dans le soin que nous pouvons prendre de nous-mêmes, des choses et des autres.

En 1988 le psychologue social Michael Argyle met en avant une classification des types du toucher faite en 1985<sup>31</sup>, qui pour lui était à l'époque la plus complète, en ajoutant l'agression parmi ses catégories<sup>32</sup>.

Les types de toucher seraient ainsi huit :

Tableau 1 : Types de toucher, Argyle, 1988.

<b>1. L'affect positif, depuis un toucher rassurant jusqu'à un toucher sexuel.</b>
<b>2. Le toucher de jeu.</b>
<b>3. Le toucher de contrôle (par exemple, les comportements autoritaires ou qui cherchent à attirer l'attention de l'autre sur nous.</b>
<b>4. Le toucher rituel (notamment les salutations et le toucher festif)</b>
<b>5. Les toucher mixtes (par exemple, une étreinte comme forme de salutation affectueuse)</b>
<b>6. Le toucher utilitaire (Task-related)</b>
<b>7. Le toucher accidentel.</b>
<b>8. Et le toucher agressif, ajouté par Argyle.</b>

On pourrait se demander très légitimement à quoi bon cette classification ? N'est-elle pas tout simplement une classification de toutes les dimensions de notre vie ? Quel serait alors l'intérêt ?

Certes, dans tous ces domaines vitaux (dans les interactions affectives, ludiques, de domination, de cordialité, etc.), tous les sens sont en jeu, simplement parce que l'intégralité de notre corps est en jeu dans chacune de nos actions. Ainsi l'on pourrait étudier non seulement les dispositions tactiles d'une situation déterminée, de tendresse, de jeu, d'agression, etc., mais aussi les dispositions oculaires, auditives, ou encore kinésiques dans lesquelles nous nous retrouvons.

<sup>30</sup> MANCINI Flavia, NASH Thomas, IANNETTI Gian Domenico & HAGGARD Patrick. « Pain relief by touch: A quantitative approach ». Pain [en ligne], 2014, n°155 issue 3, 635–642. Disponible sur <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3988987/>> (consulté le 07/09/2018).

<sup>31</sup> JONES Stanley & YARBROUGH Elaine. « A naturalistic study of the meanings of touch ». Communication Monographs, 1985, n° 52.1, p.19-56.

<sup>32</sup> ARGYLE Michael. Bodily communication. New York : Routledge, 1988, p.217.

Connaître de cette façon nos manières d'interagir et nous exprimer somatiquement est certainement très intéressant et une tâche dans laquelle l'anthropologie, la psychologie et la sociologie avancent constamment, mais il est légitime de se demander si la philosophie a quelque chose à faire là-dedans.

Une manière simple de montrer la portée philosophique du toucher pourrait être de rappeler son genre prochain : si elle est un sens corporel, la philosophie du corps et les aventures et mésaventures de la notion de corps en philosophie pourraient appartenir indirectement au toucher.

Une deuxième approche philosophique du toucher pourrait venir de son usage constant et répandu comme métaphore, notamment comme une des métaphores somatiques les plus généreuses, une de celles qui donne le plus à voir, qui rend le plus *palpable* ce que l'on dit. Garder le *contact* avec quelqu'un, brandir un objet à *deux mains*, être *touché* par un geste, *tâter* une situation, *peser* ses actions, prendre quelqu'un à *bras-le-corps*, être *heurté* par une scène, l'*adhésion* à une posture, la culpabilité qui *ronge* et les émotions à *fleur de peau* : toutes ces métaphores font du toucher un sujet d'étude intéressant pour une philosophie du langage, pour une sémantique des rapports entre la dimension somatique et la dimension métaphorique.

Une troisième approche pourrait être d'analyser le rôle et la place, non pas du corps en général, mais spécifiquement du toucher dans certains discours philosophiques, dans les mots de certains philosophes qui ont été plus attentifs à la dimension dermique que d'autres.

Toutes ces approches sont possibles et pratiquées dans ces recherches, mais ce n'est pas premièrement dans une de ces perspectives que le toucher nous est apparu comme un phénomène privilégié.

En effet, le contact ne nous est pas apparu tant comme une notion philosophique que comme une absence, un vide, un trou de la philosophie : en cherchant les interstices de la philosophie occidentale, en travaillant sur la possibilité du discontinuisme et par lui, sur une matérialisation de la philosophie, sur la concrétisation et la somatisation de la philosophie que nous avons toujours eues comme but, nous avons pris conscience du fait que la tradition n'a pas véritablement manqué à s'occuper de la notion de *corps*, elle a manqué à travailler la notion du *tact*.

Certes, il peut être dit et démontré que le corps est méprisé dans la tradition philosophique, mais en tant qu'ombre de la prétendue lumière de la *raison*, il est néanmoins aussi présent que ce au nom de quoi il est méprisé. Philosophiquement, le corps est ainsi aussi important que l'âme, et le mépris à son égard ne s'est pas toujours traduit en silence.

Contrairement, le toucher et la peau ont scrupuleusement disparu de la scène philosophique. Il nous a ainsi rapidement semblé que ce qu'il y avait à faire ce n'était pas une somatisation de la philosophie, mais bien une dermification, une tactilisation.

Le toucher s'est avéré petit à petit comme le point de contact précis entre ce qui constituait notre problème et ce qui était pour nous la solution, à savoir entre la problématique du vivre ensemble et le discontinuisme philosophique.

Autrement dit, en méditant sur ce qui pouvait être le discontinuisme comme réponse et alternative philosophique face à des problématiques extra-philosophiques concrètes, le contact est apparu comme le concept principal.

Ce concept nous donne accès à la fois au cœur de ce qui serait un discontinuisme philosophique et à la moelle de la vie en commun au sens large.

\*

Il vaudrait peut-être la peine relater brièvement l'apparition concrète du contact comme concept clé dans notre recherche sur la discontinuité :

En 2010 nous avons fini notre première recherche de longue haleine, laquelle avait pour thème les émotions, ce que nous a amené à connaître l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Nos travaux se sont ainsi orientés définitivement dans une direction éthique et somatique et l'émotion a fini par nous sembler un thème perdu, trop chargé des catégories immatérielles de la tradition : l'âme, la *res cogitans*, l'esprit, l'intentionnalité, *the mind* des anglophones.

En 2012 nos études sur Levinas nous ont amené à parler de l'atomisme dans son œuvre, de manière très approximative et intuitive, à partir de la notion lévinassienne qui nous sembla la plus étonnante et selon laquelle la subjectivité se présentait comme un atome en fission : paradoxalement individuelle, fermée et à la fois éclatée de l'intérieur par son obsession de l'autre.

« Le soi-même, inégalité à soi, déficit en être, passivité ou patience (...) unité pré-synthétique, pré-logique et en un certain sens atomique - c'est-à-dire in-dividuelle

- du soi qui l'empêche de se scinder, de se séparer de soi pour se contempler ou pour s'exprimer (...) En un certain sens, atomique, car sans repos en soi, car *de plus en plus un* jusqu'à l'éclatement, à la fission, à l'ouverture. (...) Comme si l'unité atomique du sujet s'exposait au dehors en respirant, en dépouillant sa substance ultime jusqu'aux muqueuses du poumon.<sup>33</sup> »

Ayant étudié l'atomisme dans nos premières années de formation philosophique, les mots de Levinas et son retour constant à l'expérience corporelle nous rappelait fortement le ressenti que nous avons à lire sur le matérialisme démocritéen et postérieur.

Ainsi nous avons élaboré cette intuition, ce rapport entre Levinas et l'atomisme, jusqu'à tourner encore une fois la direction générale de nos recherches, cette fois vers une étude entièrement dédiée à ce dernier.

En 2014 nous avons fini nos mémoires sur l'atomisme, en concluant que ce qui le définissait comme posture philosophique était un discontinuisme ontologique.

À partir de là, le discontinuisme a commencé à prendre de plus en plus de force comme enjeu philosophique, à nous sembler présent à plusieurs moments de l'histoire, et à montrer ses conséquences éthiques et politiques, que nous explorerons plus loin dans ces travaux.

C'est en revenant sur ces recherches, que nous avons trouvé un point qui nous a semblé déterminant pour l'évolution de la philosophie occidentale, et où le contact est apparu comme protagoniste : la traduction aristotélicienne des traits caractéristiques des corps dans la philosophie atomiste.

En effet, dans sa *Métaphysique* (au livre premier, 985β, et au livre huitième, 1042β), Aristote déplace brusquement le sens, et transforme ainsi les trois traits distinctifs des corps d'après Démocrite (à savoir le rythme, le toucher et la révolution : *ῥυσμός*, *διαθιγή* et *τρόπή*), en forme (*σχῆμα*), ordre (*τάξις*), et position (*θέσις*), respectivement.

Le terme qui nous intéresse ici est évidemment celui de *διαθιγή*, que nous traduisons simplement par *toucher* ou comme *par-tact* et qui veut littéralement dire *toucher à travers*, de *δια* et *θιγγάνω*, infinitif *θιγγάνειν* : toucher.

---

<sup>33</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Éd. Cit. p.136.

La substitution aristotélicienne au premier livre de la *Métaphysique* est faite de la manière suivante :

« Leucippe et son ami Démocrite disent que les éléments primitifs (*στοιχεῖα*) sont le plein et le vide (*τὸ πλήρες καὶ τὸ κενόν*), qu'ils appellent l'être et le non être (*τὸ ὄν / τὸ μὴ ὄν*) ; le plein ou le solide, c'est l'être (*τὸ πλήρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν*) ; le vide ou le rare, c'est le non-être (*τὸ κενόν τὸ μὴ ὄν*) ; c'est pourquoi ils disent que l'être n'existe pas plus que le non-être, parce que le corps n'existe pas plus que le vide (...) ces philosophes placent dans les différences (*διαφορὰς*) les causes de toutes choses ; ces différences sont au nombre de trois, la forme (*σχῆμα*), l'ordre (*τάξις*) et la position (*θέσις*) : ils disent en effet que les différences de l'être viennent de la configuration, de l'arrangement et de la tournure (*ῥυσμῶ καὶ διαθιγῆ καὶ τροπῆ*) ; or, la configuration c'est la forme, l'arrangement c'est l'ordre, la tournure c'est la position.<sup>34</sup> »

Dans le huitième livre, Aristote répète et renforce la substitution ainsi :

« Démocrite paraît penser qu'il y a, entre les divers objets, trois différences essentielles : le corps, sujet commun en tant que matière, est un et identique ; mais les objets diffèrent ou par la configuration, c'est-à-dire la forme (*ἢ ῥυσμῶ, ὃ ἐστὶ σχῆμα*), ou par la tournure, laquelle est la position (*ἢ τροπῆ, ὃ ἐστὶ θέσις*), ou par l'arrangement, c'est-à-dire l'ordre (*ἢ διαθιγῆ, ὃ ἐστὶ τάξις*).<sup>35</sup> »

Comme nous pouvons l'apprécier grâce aux deux fragments cités, la traduction de Victor Cousin, comme celle de Pierron et Zévolt, coïncident à dire que *ῥυσμός* c'est une configuration, *διαθιγή* un arrangement et *τρόπή* une tournure.

Mais pour trouver ce qui nous gêne dans cette traduction où non seulement l'idée du contact, mais aussi l'idée du rythme disparaissent presque définitivement, il nous faut réfléchir au sens que ces trois facteurs, *ῥυσμός*, *διαθιγή* et *τρόπή*, peuvent avoir dans un système atomiste. Comme nous pouvons bien comprendre à partir des fragments, Aristote n'est pas en train de penser aux atomes individuels, mais aux objets, aux corps qui se composent d'atomes dans la perspective démocratéenne. C'est par rapport à ces corps composés que *ῥυσμός*, *διαθιγή* et *τρόπή* sont déterminants ; de quoi ? de la singularité de chaque corps.

<sup>34</sup> COUSIN Victor. De la Métaphysique d'Aristote. Paris : Ladrangé, 1838, p.141.

<sup>35</sup> ARISTOTE. La Métaphysique, volume 2. Éd. Cit. p.68-69.

Si nous imaginons la construction d'un objet à partir de petits morceaux la traduction de Cousin, Pierron et Zévort, ainsi que la substitution d'Aristote semble tout à fait cohérente : la configuration serait la forme du tout que les morceaux composent (le *ῥυσμός* serait bien le *σχῆμα*), l'arrangement serait la disposition dans laquelle se trouvent les morceaux entre eux (ainsi *διαθιγή* pourrait bien être l'ordre évoqué par *τάξις*), et finalement la tournure pourrait bien être comprise comme la façon de se situer dans l'espace, voire la position (le *τρόπή* serait bien *θέσις*).

Mais au-delà de ces traductions, aristotélicienne ou contemporaines, regardons bien les termes que Démocrite a probablement<sup>36</sup> utilisés pour expliquer les différences entre les corps, qui sont tous également composés, les petits comme les grands, des simples atomes : *ῥυσμός*, *διαθιγή* et *τρόπή*. Le mot par lequel est traduit *ῥυσμός*, à savoir configuration, dépasse largement le sens que ce mot avait apparemment à l'époque : *ῥυθμός* ou *ῥυσμός*<sup>37</sup> était simplement la mesure et l'ordre (*τάξις*) dans le mouvement<sup>38</sup>, autrement dit, simplement ce que nous appelons aujourd'hui le rythme.

Quant à *διαθιγή*, *δια-θιγή*, qui est traduit par arrangement, dans l'étymologie de la langue grecque de Pierre Chantraine -que nous utiliserons tout au long de ces travaux-, il nous est dit que *θιγεῖν* (infinitif aoriste de *θιγγάνειν*) est un terme rarement utilisé à l'époque, concurrencé déjà dans la Grèce d'Homère par les termes *ἄπτομαι* et *ψάω*<sup>39</sup> (toucher, effleurer).

---

<sup>36</sup> Les fragments de Démocrite qui ont survécu jusqu'à nous, permettent de voir ces mots, ou plutôt des composés à partir de ces mots, utilisés de manière générale, non pas dans un sens théorique spécifique à son système atomiste (Cf. *ῥυσμός* dans les Fragments de Démocrite 197 et 33 : CHANTRAINE Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Tome I. Éd. Cit. p.979). Ceci ne nous permet pas d'analyser l'usage fait de ces trois mots par Démocrite comme trois caractéristiques importantes de son système, ni si cet usage était fait par rapport aux atomes individuellement, ou par rapport aux corps composés d'atomes comme le propose Aristote.

<sup>37</sup> Ce mot peut être écrit avec thêta ou sigma (*ῥυθμός* ou *ῥυσμός*). La raison de cette différence serait que *ruthmos* correspond à la forme classique attique du mot, tandis que *rusmos* à la forme antique-ionienne, telle que l'on la trouve chez Homère et Thucydide.

<sup>38</sup> Cf. PLATON. Les Lois. Traduction de Grou. Paris : Lefèvre-Garnier, 1842, p.60. : « Nous avons dit, s'il vous en souvient, au commencement de cet entretien, que la jeunesse, naturellement vive et ardente, ne pouvait tenir en repos ni son corps ni sa langue ; qu'elle criait et sautait continuellement, sans règle ni méthode ; qu'à l'exception de l'homme, les autres animaux n'avaient aucune idée de l'ordre qui doit régler les mouvements du corps de ceux de la voix ; que, par rapport aux mouvements du corps, cet ordre (*τάξει*) s'appelait mesure (*ῥυθμός*) ; qu'à l'égard de la voix, on avait donné au mélange des tons graves et aigus le nom d'harmonie (*ἁρμονία*), et celui de chorée (*χορεία*) à l'union du chant et de la danse. »

<sup>39</sup> CHANTRAINE Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Tome I. Éd. Cit. p.437.

Peut-être à cause de cette rareté du mot *θιγεῖν*, probablement à cause de raisons liées à l'évolution de la langue grecque, le fait est qu'Aristote -et à sa suite les traducteurs contemporains- transforme complètement le sens tactile de ce mot.

Le mot qu'Aristote donne pour remplacer le *toucher-à-travers*, ou le *par-tact* du *διαθιγή*, à savoir *τάξις*, n'évoquera aucunement l'idée du contact, mais désormais exclusivement l'idée de rangement, présente encore dans des mots actuels, comme par exemple *taxinomie* ou *taxonomie*.

Quant au dernier terme, *τρόπή*, il provient du verbe *τρέπω*, qui veut dire tourner, diriger vers, changer, mettre en fuite, et d'où vient aussi *τρόπος*, à savoir tour, façon, mode, attitude<sup>40</sup>, ou le verbe *τροπέω*<sup>41</sup>, faire tourner. Mais ce terme qui veut donc dire tour, tournure, révolution, en tout cas un mouvement de changement de direction, vient avec Aristote à être pratiquement tout le contraire : une position, une *θέσις*, qui évoque plutôt le manque de changement et le manque de mouvement, provenant de *τίθημι*, voire *poser quelque chose qui est destinée à durer, établir, fonder*<sup>42</sup>.

De cette manière, avec Aristote le sens cinétique du *ῥυσμός*, le sens tactile de *διαθιγή*, et le sens de mutation de *τρόπή*, se perdent à jamais.

Certes, en cherchant par exemple dans l'étymologie de *τάξις*, le mot qu'Aristote utilise pour traduire le *par-tact*, nous pouvons trouver rapidement un lien avec des mots comme *τάττω* ou *τάσσω*, qui, même s'ils veulent dire toucher, arranger et placer au sens militaire (disposer les troupes en bataille<sup>43</sup>), ressemblent beaucoup aux mots latins qui se formeront postérieurement, comme *tactus* et à notre actuel *tact*.

Mais la réalité de la transmission linguistique, c'est qu'une fois qu'un mot est remplacé par un autre à un sens si différent, avec un si fragile lien au mot originel, les échos de ce premier mot seront de moins en moins audibles, jusqu'à disparaître totalement. Penser au rythme dans un schéma, au contact dans l'ordre, et à la tournure dans la position, n'est pas impossible, certes, mais devient de plus en plus improbable.

Nous pouvons présumer que les remplacements aristotéliens, notamment celui de *διαθιγή* pour *τάξις*, se trouvent justifiés quelque part dans le sens grec ancien

<sup>40</sup> CHANTRAINE Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Tome I. Éd. Cit. p.1132.

<sup>41</sup> *Ibidem*. p.1133.

<sup>42</sup> *Ibidem*. p.1117.

<sup>43</sup> *Ibidem*. p.1095.



perdu de ces mots, et visaient l'actualisation de la doctrine atomiste, ou du moins son enseignement aux apprentis philosophes, plus de cent ans après Démocrite.

Néanmoins nous ne pouvons que regretter qu'actuellement l'atomisme soit lu grâce à l'ouvrage d'Aristote comme une doctrine qui nous aurait parlé de l'ordre, l'arrangement et la position des corps composés d'atomes, et non pas du rythme, du contact, et des tournures des atomes eux-mêmes. En effet, notre interprétation forcément très spéculative de ces traits démocritéens est qu'ils sont, certes, ce qui déterminera les différences entre les corps composés, comme dit Aristote, mais parce qu'ils sont des propriétés des atomes eux-mêmes, et non pas des caractéristiques de ces corps multiatomiques en tant que tels : C'est le rythme (voire la mesure du mouvement des atomes eux-mêmes, la manière qu'ils ont de bouger, lente, rapide, etc.), plus le contact (voire la perméabilité de chaque atome, sa structure superficielle qui lui permet de s'accrocher à certains atomes compatibles et non pas à d'autres), plus finalement la tournure de chaque atome (voire la manière qu'ils ont de tomber dans le vide atomiste, l'allure de leur chute), ce qui détermine les compositions interatomiques, à savoir les corps.

Pour nous *ῥυθμὸς*, *διαθιγή*, et *τροπή*, rythme, contact et tournure, ne nous parlent point de la forme, l'ordre et la position d'un tout ou d'un corps, mais de la manière que les parties discontinues de tout corps interagissent, fourmillent et se remuent partout dans la matière. C'est ainsi que le rythme, le contact et la pesanteur sont apparus dans notre recherche sur la discontinuité.

Chronologiquement, la première tâche de notre phénoménologie du toucher a été de cette manière, d'explorer le rythme, le contact et la pesanteur des êtres atomiques, au sens lévinassien du terme : quels sont les cadences, les textures, les lourdeurs, qui sont en jeu dans les compositions sociales que nous formons ?

\*

Ainsi le contact nous est apparu dans une constellation de problèmes relatifs au vivre ensemble, et en nous occupant de lui, nous espérons pouvoir traiter collatéralement toutes ces questions. Comme il résulte clairement de tout ce que nous avons dit jusqu'ici, le contact ou le toucher sont pour nous des termes qui disent de multiples phénomènes : contact des peaux, des molécules ou contact de cultures.

Peu importent les termes en question, leurs identités et les ontologies ou les idéologies présumées pour les constituer, pour en faire sens : parler du contact est toujours adresser les limites, frontières et différences, pour circuler par ces interstices et lignes de démarcation, qui agissent pour engendrer certaines identités et non pas d'autres, et pour générer quelques-unes de manière plus solide et étanche que d'autres.

Nous parlons du contact dans ces travaux pour mettre en question toute identité, toute limite, toute membrane dermique, et ses fondements. Attention : non pas pour les détruire, ou pour faire l'apologie du manque de différences. Nous parlons du contact sans nier les frontières existantes, ce qui nous semble plutôt évasif et improductif, et sans non plus en donner d'autres. Nous parlons du contact simplement en tentant de trouver, de retrouver, de nous réconcilier même, avec la perméabilité ces frontières, leur porosité, leur perméabilité relative, et pourquoi pas leur justification : la protection qu'elles fourniraient, leurs avantages.

En conclusion nous pourrions dire que si dans la philosophie contemporaine, en vertu d'un nombre de changements de perspective et de priorités, foisonnent les discussions autour de la corporéité (philosophies du corps, de la perception, de la sensibilité, du geste, de la danse, etc.), nous participons certainement de ce renouvellement et de cet intérêt au corps, mais dans l'optique du toucher.

Pour nous c'est le toucher le dynamisme qui permet de rechercher les points de contact et les présumés de ces contacts ; la condensation et rencontre de toutes les hypostases et tous les termes ou outils théoriques, anciens ou nouveaux, moribonds ou naissants, de nos discours.

S'occuper du toucher signifie ainsi travailler dans deux fronts souvent difficilement conciliables ; une sorte de théorie et de pratique, qui ne perd pas son efficacité dans aucun de ces fronts. Du moins, c'est là notre projet.

Nous participons donc de la tendance contemporaine à méditer sur le corps, seulement dans la mesure où cette recherche nous permet de mettre en question le grand *corpus* de la philosophie occidentale, et nous participons encore de la philosophie, seulement dans la mesure où ce travail nous permet d'adresser les problèmes les plus tangibles de notre réalité interhumaine.

#### **I.1.4. Brève aperçu des difficultés.**

Il faut maintenant préciser notre intention de *nous consacrer au contact à la fois comme notion et comme expérience*, car si nous arrivons à formuler la véritable ampleur de notre regard sur l'histoire de la philosophie européenne, et à expliquer les variations que nous cherchons à opérer en elle, tant l'idée de *notion* que celle d'*expérience* cessent aussitôt de sembler aussi évidentes.

Peu importe si nous suivons la perspective husserlienne de développement des sciences, la perspective foucauldienne de naissance et évolution des disciplines, ou simplement la *doxa* non philosophique installée par les systèmes éducatifs dans la plupart des pays : l'on peut voir comment à partir de la figure du philosophe comme non-spécialiste, au cours des siècles, les diverses spécialisations des savoirs se sont conformées. Soit à cause d'un égarement de la voie de la Raison et d'un excessif naturalisme dans lequel nous serions tombés (Husserl), soit pour assurer la domination de la Raison, pour conserver et reproduire les rapports de pouvoir et les résultats économiquement profitables pour certains que cette domination permet (Foucault), le fait serait que nos cadres théoriques, nos méthodes scientifiques, et même notre vie quotidienne, se trouvent actuellement non seulement au beau milieu d'une crise de sens, mais dans un état de fragmentation et spécialisation pratiquement insoutenable.

Les disciplines, les objets et les besoins semblent se démultiplier sans limite.

Le domaine de spécialisation et de savoir -voire de contrôle-, se rétrécit de plus en plus, et nous devenons ainsi progressivement dépendants les uns des autres ; dépendants d'une dépendance que personne ne souhaite.

Ainsi éloignés d'une intégrité vitale, d'une autonomie, et ainsi dénués de pratiquement tout vrai pouvoir de décision, les fantaisies sur des anciennes figures telles qu'un philosophe qui s'adonnait à tous les domaines de la connaissance, ou un individu qui savait encore s'occuper de toutes ses tâches, qui savait utiliser tous ses outils et subvenir à tous ses besoins, provoquent énormément de nostalgie.

C'est dans ce cadre que les théories sur le monde qui donnent des explications simples et totales pullulent, et que la tradition *continuiste* de l'occident bénéficie encore d'une si bonne santé. En effet, parler de discontinuisme, d'atomisme et de fragmentation à notre époque, et depuis longtemps n'est plus bienvenu.

Or c'est précisément pourquoi nous devons clairement définir ce continuisme, et mettre en question ce trait fondamental de la philosophie occidentale, pour découvrir que c'est un trait ou une tendance qui grandit et se reproduit mieux dans le milieu de malaise qu'elle-même a provoqué.

Ce que nous appelons *continuisme* c'est l'idée de la continuité de l'être et ses conséquences.

Mais comment pourrait-il être souhaitable de chercher à questionner la continuité de l'être et parler d'un discontinuisme dans notre existence déjà si intolérablement morcelée ? Les difficultés de cet ordre (et en réalité de tout ordre !) ne cessent d'apparaître.

Par exemple, considérons tout simplement, l'idée de *notion*. Une notion est, en effet, un nom ou un concept opératif à l'intérieur d'un certain lexique, voire de la pensée d'un auteur ; pensée qui se comporte ainsi comme une langue.

Selon les divers degrés de familiarité du lecteur avec la langue, la tradition ou la pensée de l'auteur en question, la notion aura une signification déterminée.

Or si tout *corpus* de pensée impliqué dans le grand corps qui est la philosophie continuiste européenne se trouve mis en question, à partir d'où ou comment pourrions-nous aborder la notion de 'contact' ? Par où commencerions-nous ? C'est le problème de l'*ailleurs* dont nous avons parlé au tout début de notre chemin.

Nous faudrait-il aller chercher dans des terres lointaines, des langues autres que celles du continuisme ? Et s'il n'y en avait plus dans ce monde à l'allure unique, de plus en plus semblable dans ses divers coins, faudrait-il avoir recours à une prétendue expérience interne, personnelle, d'avant toute tradition, pure et protégée, une sorte d'expérience naturelle ? Originare ? Intacte ?

Comme nous pouvons le voir, quand nous désirons nous consacrer au contact à la fois comme notion et comme expérience, le sens de *notion* et le sens d'*expérience* se trouvent profondément affectés par notre remise en question du continuisme occidental.

Pourtant ceci ne veut pas dire que nous devons forcément remplacer le continuisme par un *ailleurs* ou par une expérience soi-disant pure.

Notre remise en question du continuisme européen nous permet simplement de porter un regard extérieur, non pas méfiant, non pas méprisant, non pas placé dans un

endroit autre que la tradition, mais simplement extérieur. Comment un regard pourrait-il être extérieur sans se placer ailleurs, quelque part ailleurs ? Nous n'avons pas de réponse à cette question, mais il nous semble que si l'intention est de changer quelque chose qui se présente comme le seul endroit possible, l'endroit absolu, tel que le continuisme occidental se présente, il n'est plus possible de continuer à essayer d'y répondre : à un moment il faut cesser de penser à la possibilité et la faisabilité des changements, et laisser nos actions et nos démarches nous surprendre.

Ainsi avec un regard paradoxalement, énigmatiquement extérieur mais certainement admiratif à l'égard des *corpus* de pensée engendrés au cœur de cette tradition continuiste, nous fouillons dans les annales de la philosophie à la recherche d'autres tendances, des dispositions à penser aux antipodes du continuisme qui sont apparues sans pourtant avoir été bien visibles.

Concernant l'idée d'*expérience* du contact, nous tenons surtout à rappeler qu'il n'est pas question pour nous de souscrire avec cette idée à un quelconque psychologisme, ni encore moins à un subjectivisme, à un sensualisme ou à l'individualisme, qui se trouvent souvent mobilisés et reproduits tacitement dans cette idée. La question de l'expérience reste pour nous précisément une question : Qui a l'expérience ? Quel est son sujet ? Est-il individuel ou collectif ? Quels sont les facteurs en elle enveloppés ? Quels les vecteurs de mes perceptions ? Quelle la part d'apprentissage, quelle la part de conditionnement culturel ? Quelle la proportion de cécité volontaire ? Quelle la proportion de fabulation ? etc. L'expérience reste et restera un problème ouvert.

Notre regard de cette manière intérieur et extérieur, c'est-à-dire qui se promène et se sert des parages de la philosophie européenne, mais pour aller au-delà de son continuisme, n'est ainsi pas seulement extérieur au récit officiel de la philosophie, mais aussi au récit courant de la facticité de l'expérience en première personne, qui souvent fait le rôle de seule autorité dans le monde désagrégé, complètement relativisé, que nous portons sur nos épaules.

Cette suite d'explications et réserves faite, nous pouvons maintenant parler plus en détail de nos champs et objets d'étude.

### **I.1.5. Champs et objets d'étude.**

Nous pourrions dire que nos objets d'étude sont deux, le discontinuisme et le toucher, et qu'en conséquence nos champs d'étude sont, du côté du discontinuisme, l'histoire de la philosophie, et du côté du contact, une sorte de tissu de liens ou de réseau circulant entre la philosophie et la médecine, la psychologie et la sociologie.

Or nous devons admettre que notre champ de recherche est tout simplement en construction : en effet, avec le regard fixé sur le discontinuisme, tout objet, tout thème, tout paradigme, toute discipline et toute méthode apparaît dans la relativité des possibilités ouvertes, des traditions possibles, des alternatives à venir.

Notre travail sur le discontinuisme affecte ainsi notre travail sur le contact, car la philosophie ne nous apparaît plus aussi définie. Elle n'a plus l'allure d'un près travaillée par l'agriculture industrielle, avec ses sections, ses semis tout réguliers, prévisible jusqu'à la plus petite graine de leur production. La philosophie apparaît au contraire, ouverte et poreuse, foisonnante de lignes de pensée faites à tâtonnements, de paroles perdues, de paroles trop reprises, de siècles de personnes assises, de corps asthéniques et de têtes fébriles, de quelques rêves et quelques pas de danse, où des objets d'étude peuvent être trouvés ou inventés, sans la netteté d'avant, avec des facettes toujours nouvelles et fragmentaires, invitant à être davantage élargies.

C'est ainsi par exemple que le contact peut apparaître non seulement comme une expérience subjective, dans le cadre de la philosophie moderne de la subjectivité, mais aussi et d'abord comme un contact cosmique dans des philosophies anciennes.

Pour compenser peut-être ce manque de netteté auquel notre perspective discontinuiste nous pousse, nos mouvements seront parfois assez schématiques, et nous donnerons une grande place, une énorme place même à des éclaircissements préliminaires.

Ainsi après cette première partie introductive, notre deuxième partie adressera au pore près celle qui est notre méthodologie, et notre inscription dans la tradition méthodologique large de la phénoménologie.

Dans notre troisième partie nous allons travailler le premier de nos objets d'étude, le discontinuisme, et dans la quatrième et cinquième notre deuxième, le toucher, comme notion et comme expérience, respectivement.

## **II. METHODOLOGIE.**





## II.1. RUPTURE : EPOCHE ET STACCATO.

*Maintenant au lieu de rester dans cette attitude, nous allons la changer radicalement.*<sup>44</sup>

*Ne faudrait-il pas, allant contre l'usage, dire en premier lieu la disparité ?*<sup>45</sup>

Dans notre introduction, nous avons expliqué les objectifs qui motivent ces travaux, les raisons pour lesquelles nous mettons en question le continuisme, et comment le contact est devenu le thème de notre recherche.

Nous allons parler maintenant de notre méthode, dans deux sens différents : d'une part, nous parlerons de la manière comment nous allons parcourir le chemin que nous avons à suivre en vertu de nos objectifs, et du renversement de l'usage habituel de notre volonté cognitive que cette méthode exige, et d'une autre part, nous parlerons de la méthode phénoménologique en général, pour montrer le plus nettement possible quel est le sens de *notre* démarche phénoménologique.

Pour parler de notre méthode dans le premier sens annoncé, il faut considérer que notre volonté cognitive cherche habituellement à fixer des savoirs et des définitions stables. Ces savoirs se rassemblent dans des systèmes d'une cohérence simple, linéaire ou mécanique, et conformément ainsi petit à petit des masses théoriques assez homogènes et à une forte puissance d'absorption et d'assimilation des savoirs qui sont réfractaires à l'unité de leurs grands agrégats.

Dans le contexte du récit continuiste de la philosophie occidentale que nous avons énoncé comme dominant et qui se caractérise par la prolifération de ces gros systèmes théoriques, notre méthode pourrait se résumer au simple mot de *rupture*.

En effet, nous ne souscrivons point aux habitudes cognitives continuistes, sans chercher pour autant une totale instabilité des savoirs. Autrement dit, ce n'est pas parce

---

<sup>44</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. La Haye : Martinus Nijhoff, 1977, p.61. *Anstatt nun in dieser Einstellung zu verbleiben, wollen wir sie radikal ändern.*

<sup>45</sup> DERRIDA Jacques. *Parages*. Paris : Galilée, 1986, p.9.

que la connaissance s'est de fait développé de la manière que nous venons de décrire, qu'elle ne peut pas se développer autrement. Nous proposons à la place d'établir des grands corps continus et absorbants de savoirs, le forage, le repérage et le perçage des points de rupture dans ces savoirs, qui puissent permettre d'intégrer d'autres, et de développer ainsi autrement la connaissance.

Sans doute, nous devons comprendre ces ruptures comme autre chose qu'un arrachage sans sens, comme autre chose qu'une destruction aveugle. Sans cesser d'être un geste contraire à la reproduction du même et à la continuation, la rupture dans le continu, la percée d'une discontinuité, ne correspond point à une annihilation, mais au contraire à la possibilité de création du nouveau.

Si nous pensons au fait que la continuité, telle que nous l'avons déterminée sommairement jusqu'ici, c'est-à-dire comme imposition d'un sens unitaire, tend à absorber, déglutir et assimiler tous les possibles qui ne se conforment pas à sa cohérence, nous pourrions même dire que c'est précisément parce que la rupture n'est pas reproduction dans la continuité, qu'elle peut permettre de créer et de construire.

Nous en venons ainsi à l'idée de tenter de faire de la rupture une méthode, du besoin de rupture et de la réalisation de ruptures -constructives, dans ce sens- un style de recherche. Dans cet esprit, notre méthodologie sera assez expérimentale : nous présenterons nos recherches dans deux suites textuelles distinctes, qui s'entrecouperont, une suite philosophique et une suite performative.

Ces deux suites ne seront évidemment pas équilibrées en dimensions, même si elles le sont en importance, pour plusieurs raisons, parmi lesquelles nous pouvons compter le simple fait que ceci est une thèse en philosophie et non pas en art, par exemple, ou bien le fait que notre première partie dédiée à l'introduction, ainsi que cette deuxième partie dédiée à la méthodologie, sont intégralement philosophiques, ce qui met d'emblée en désavantage quantitative la suite performative.

Dans tous les cas, sans pouvoir être certains que l'effet de cette méthodologie soit positif, voire performatique du discontinu en soi-même, ni même agréable à la lecture, nous tenons à ces deux suites comme deux volets également indispensables pour cette écriture qui est la nôtre, et qui prétend non seulement être *sur* le discontinu, mais aussi *productrice* de ce semblant d'oxymoron qui est le *sens discontinu*.

D'une part, la suite philosophique de textes s'occupera d'un côté de regrouper certains corpus de pensée qui nous semblent avoir produit du discontinu (partie intitulée *Difficile discontinuité*), et d'un autre côté de l'analyse de la notion et l'expérience du contact (partie intitulée *Expeausitions*).

D'une autre part, la suite performative s'occupera d'explorer le discontinu et le toucher dans la concrétion des pratiques artistiques et par la production d'un texte autrement philosophique.

Il faut dire que notre usage du mot *performance* ne vise pas à nous intégrer à aucune discipline artistique constituée. Avec ce mot nous ne faisons pas non plus référence à aucune sorte *d'accomplissement* dans un domaine donné, où des normes et des critères fixes déterminent si une action ou opération est plus ou moins correctement effectuée (performance sportive, machinique, entrepreneurial, artistique théâtrale, artistique musicale, artistique dansée, etc.). Ce terme fait en quelque sorte référence au domaine de l'art contemporain qui se dénomme *performance art* et qui prend l'artiste comme milieu de l'œuvre créée, mais uniquement de manière indirecte.

Ce que nous voudrions évoquer par l'usage de ce terme c'est plutôt une dimension non-phénoménologique où les notions de *sujet* et *d'action* n'ont plus tellement d'importance. La suite performative est notre manière expérimentale de tentative d'adresse de cette dimension, dont le sens sera théoriquement éclairci dans la huitième partie de notre quatrième chapitre.

Commençons donc notre immersion dans cette méthodologie à visage double par l'introduction de deux termes, à savoir *epochè* et *staccato*, qui correspondent à la déclinaison dans chacun de nos deux champs de pratique, philosophique et performatif, de l'opération de rupture qui constitue notre méthode.

### **II.1.1. Considérations générales sur la notion de Staccato.**

Dans l'interprétation musicale, danse et en tout autre art performatif où le rythme est impliqué, le terme *staccato* correspond à une indication sur une modification à faire dans la qualité de ce rythme, une modification qui ira dans le sens de l'interruption ou de la performance saccadée.

Performer en *staccato* correspond à performer abruptement un ou plusieurs moments de la série de mouvements musicaux ou dansés, différenciant nettement comme des points les parties de ces mouvements, tant que le moment *staccato* est censé durer. Les notes ou les mouvements semblent ainsi moins liés. De là que *staccato* soit souvent compris en opposition à *legato*, qui évoque une performance liée et continue.

*Staccato* décrit de cette manière une performance à l'allure brusque, où ses segments semblent découpés, leur début imprévu ou leur fin trop soudaine. Par cette indication il est demandé au performeur de faire en sorte qu'un ou plusieurs moments de la pièce semblent détachés les uns des autres par cette imprévisibilité mutuelle des mouvements.

Cette allure dépend en conséquence du contexte où un moment en *staccato*, ses mouvements ou ses notes, se présente. Dans le cas de la musique ce contexte comprend la hauteur, la mélodie, le timbre ou le rythme du son<sup>46</sup>, tandis que d'autres éléments composeront le contexte dans d'autres disciplines performatives. Peu importants les éléments composants ce contexte, le moment *staccato* est tel dans la mesure où il arrive à différencier son rythme et ses intensités par rapport à ceux du contexte.

Mais au-delà de l'anticipation et la surprise qui sont des phénomènes purement psychiques, et au-delà de la facticité continue d'une performance qui est forcément, voire matériellement, un enchaînement spatiotemporel, même s'il est interprété de manière plus au moins fragmentaire, *staccato* peut être interprété comme une affirmation du présent.

En effet, *staccato* correspond à la modification matérielle d'une performance qui se passe dans le monde spatiotemporel tel qu'il semble être, unitaire et fluide, ainsi que dans la perception d'un sujet psychique, qui performe ou qui témoigne la performance. *Staccato* est de ce point de vue une variation de la continuité du monde et de la continuité du sujet. Rien de plus qu'une variation.

---

<sup>46</sup> CHOI Ji, WOM Jong, KIM Cheol, CHO Yang-Sun, HONG Sung & MOON Il Joon. « Relationship between spectrotemporal modulation detection and music perception in normal-hearing, hearing-impaired, and cochlear implant listeners. ». *Scientific Reports* [en ligne], 2018, volume 8/1, article numéro 800. Disponible sur : < <https://www.nature.com/articles/s41598-017-17350-w> > (consulté le 10/09/2018).

Mais nous proposons de le lire comme plus que cela, comme une sorte de présence intégrale à l'instant, et non pas comme un ici-maintenant qui se définit en vertu du passé et de l'avenir, comme *le fait, tandis qu'il est, de n'être déjà plus*<sup>47</sup>, non pas comme ce point du temps et de l'espace qui serait le pas-déjà-passé et le pas-encore-à-venir, non pas donc comme un présent qui serait la conjonction du passé et du future, rien d'autre que cette conjonction et qui, en conséquence, serait forcément cohérent avec eux, réductible à eux, provenant du passé et engendrant l'avenir.

Au contraire, nous parlons de *staccato* pour parler d'une individualité qui parvient à se détacher de tout contexte, de tout passé et tout avenir. Ce détachement de la continuité ne serait pas pour reconstituer un nouvel ordre continu, comme il arrive pour l'idée d'un instant qui devient éternel ou l'idée d'une saisie du présent qui le rendrait absolu.

Au contraire et loin de la contingence du fait rythmique ou de ces idées d'un instant continu, *staccato* évoque ici l'idée d'un présent qui s'individualise par rapport au passé et à l'avenir, non pas pour perdre des rapports, mais pour pouvoir précisément se rendre capable de gagner des rapports avec des autres présents individualisés : c'est le geste de sortir de la continuité, pour pouvoir établir des rapports avec les autres individus qui s'en détachent.

L'étymologie parle dans ce sens. *Staccato* correspond, en effet, au participe passé du verbe italien *staccare*, détacher. Ce terme se trouve conservé dans quelques mots arrivés de la langue italienne au français vers le XVI<sup>ème</sup> siècle<sup>48</sup>. Saccade ou saccadé, désignent par exemple un mouvement irrégulier et spasmodique. Cette irrégularité venant précisément du caractère découpé, *staccato*, du mouvement.

Dans la langue italienne à son tour, des termes de cette famille comme *staccare* et *distaccare* sont supposés avoir une provenance française dans des mots comme 'détacher', simple antonyme par adjonction de particule négative du mot *attacher*<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. Phénoménologie de l'Esprit. Paris, Vrin, 2006, p.137.

<sup>48</sup> BRACHET Auguste. Dictionnaire étymologique de la langue française. Paris : J. Hetzel, 1904, p.479.

<sup>49</sup> PIANIGIANI Ottorino. Vocabolario etimologico della lingua italiana. Vol. 2 M-Z. Rome : Società editrice Dante Alighieri, 1907, p.1347.

Cette référence circulaire entre les philologies italienne et française semble venir de ce qu'on ignore encore l'origine de la racine *tacher* présente dans cette famille de vocables<sup>50</sup>. C'est une racine intraçable, il est donc impossible pour l'instant d'aller plus loin dans la compréhension étymologique de *staccato*.

Les hypothèses sur cette origine sont bien trop vagues, quoique très intéressantes : elles établissent par exemple un lien étymologique de *tacher* avec le gotique *táikns* qui a donné l'allemand *Zeichen*, signe, ou avec les mots latins *tangere*, voire toucher, et *tingere*, voire teindre, ou encore avec le mot *tacca*, nom commun pour une espèce botanique.

Tout en restant sur sol bien bêché, nous pouvons tenter aussi de parcourir un autre chemin, grâce au lien entre *staccato* et attacher, et puis au lien entre attacher et attaquer.

Historiquement en effet, le mot attaquer *n'est autre chose que le mot attacher*<sup>51</sup>.

Ainsi l'étymologie d'attaquer, ou d'*attaccàre* en italien, pourrait avoir donné aussi celle de *staccato*.

Cette étymologie lierait notre mot à des racines comme la celto-germanique *Tac*, la gotique *Téken*, etc., ayant le sens de toucher, adhérer, agencer, prendre, etc.<sup>52</sup>

Dans tous les cas de figure, nous pouvons comprendre *staccato* comme étant lié aux possibilités du contact, aux possibilités de la mise en relation de deux choses détachées, allant de l'attachement et l'adhérence, à la prise et l'attaque.

*Staccato* serait le geste de rupture supposé par ces mises en relation, le déracinement individualisant, le renouveau par extirpation d'une terre argileuse et compacte, voire dans notre cas d'un contexte continuiste dogmatique.

### II.1.2. Considérations générales sur la notion d'Épochè.

Concernant maintenant le côté proprement philosophique de notre méthode, nous allons parler de l'épochè.

---

<sup>50</sup> BRACHET Auguste. Dictionnaire étymologique de la langue française. Ed. Cit. p.69-70.

<sup>51</sup> *Ibidem*. p.70.

<sup>52</sup> PIANIGIANI Ottorino. *Op. Cit.* p.101.

Il s'agit d'une opération que nous devons non seulement reconnaître, explorer et décrire : nous prétendons qu'elle peut être réalisée.

En effet, comme le *staccato* dans la performance, l'épochè ou déconnexion correspond au geste de rupture du continuisme dans le champ philosophique.

Cette pratique philosophique dont la notion est apparue au début de l'ère chrétienne, a eu un usage systématique et fécond en philosophie surtout à partir de la phénoménologie d'Edmund Husserl (1859-1938). Dans cette philosophie, l'épochè est *l'opération nécessaire*<sup>53</sup> pour avoir accès, à la conscience pure et à toute la région phénoménologique.

Nous verrons que notre usage de l'épochè ne nous conduira point vers quelque chose comme une conscience *pure*. Néanmoins nous accordons, avec Husserl, à dire que le résultat de l'application de cette opération nous ouvre des régions de l'expérience et du savoir largement ignorées, qui impliquent et exigent une toute autre attitude et une tout autre méthode.

Nous accordons en effet que l'expérience peut être élargie par l'épochè, lorsqu'il s'agit d'un geste qui rend accessibles des situations imperceptibles pour un regard quotidien, ou même philosophique qui ne s'adonne pas à cette pratique.

C'est ce qu'Husserl appelle se conduire dans la *naïveté*. Nous ne sommes pas d'accord avec ce qualificatif, qui nous semble bien trop méprisant, surtout si nous considérons la modification de l'épochè comme une possibilité d'élargir ou de développer l'expérience parmi d'autres, qui peuvent aussi le faire, comme l'épochè, voire davantage. On ne peut pas dire, en effet, qu'il suffise de rompre avec les préjugés traditionnels pour faire une *bonne* philosophie, peu importe le critère par lequel cette qualité d'être bon est mesurée (justesse, justice, utilité, précision, etc.).

Or nous serons même d'accord avec Husserl pour dire qu'il est possible que l'attitude et la méthode nouvelles auxquelles amène le geste d'épochè, soient effectivement l'attitude et la méthode basique d'une philosophie digne de son nom<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p. 68. (...) *die "phänomenologische" ἐποχή (...) wird sich als die notwendige Operation herausstellen, welche uns das "reine" Bewußtsein und in weiterer Folge die ganze phänomenologische Region zugänglich macht.*

<sup>54</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 2 Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. La Haye : Martinus Nijhoff, 1973, p.23. *Phänomenologie: das bezeichnet eine Wissenschaft, einen Zusammenhang von wissenschaftlichen Disziplinen; Phänomenologie bezeichnet aber zugleich und vor*

Pour en arriver là, nous devons seulement éclaircir quel est le sens précis que l'épochè a pour nous. Mais quel peut être le sens de l'épochè si ce n'est pas d'amener à la conscience transcendantale ?

Notre démarche se révèle assez particulière : nous voulons d'un côté autonomiser l'épochè par rapport au rôle qu'elle joue dans la phénoménologie husserlienne, mais d'un autre côté lui donner une place décisive dans toute philosophie, tel que la phénoménologie l'a fait. Particulier peut-être, mais il s'agit de notre avis sincère : l'épochè, la déconnexion par rapport aux dogmatismes circulant dans un contexte philosophique, voire imprégnés en nous et nos actions, constitue un geste fondamental qui ne perd même pas un peu de puissance ni d'importance lorsque nous le détachons de sa relation utilitaire à l'hypostase *conscience transcendantale*.

Pour l'autonomiser de toute hypostase, revenons à son passé.

Les débats autour de l'origine et les analyses de l'usage de cette notion avant son développement phénoménologique ont été nombreux, notamment en France, avec par exemple les travaux de Victor Brochard<sup>55</sup> et de Léon Robin<sup>56</sup>.

Le contexte doctrinal de son invention, voire son sens historiquement premier, ne font néanmoins point l'unanimité.

Ainsi dans l'article paru en 1929 dans la Revue des Études Grecques, *L'origine et évolution de l'ἐποχή*<sup>57</sup>, Pierre Couissin date le premier usage philosophique de cette notion autour du troisième siècle av. J.-C., avec Zénon (*Ζήνων ὁ Κιτιεύς*<sup>58</sup>), l'un des fondateurs du stoïcisme.

Cette position est d'autant plus étonnante qu'actuellement l'on considère l'épochè comme une notion sceptique développée précisément contre les doctrines stoïciennes de la connaissance.

---

*allem eine Methode und Denkhaltung: die spezifisch philosophische Denkhaltung, die spezifisch philosophische Methode.*

<sup>55</sup> BROCHARD Victor. Les Sceptiques grecs. Paris : Imprimerie nationale, 1887.

<sup>56</sup> ROBIN Léon. Pyrrhon et le scepticisme grec. Paris : Puf, 1944.

<sup>57</sup> COUISSIN Pierre. « L'origine et évolution de l'ἐποχή ». Revue des Études Grecques, tome 42, fascicule 198, 1929.

<sup>58</sup> Né à la fin du quatrième siècle av. J.-C., à ne pas confondre avec Zénon d'Élée, mort une centaine d'années auparavant.



Pourtant nous suivrons cet article et ses démonstrations de très près, puisque les précisions qu'il donne à l'histoire de la notion d'épochè dépassent de loin ce qui, dans ses thèses, a paru contestable.

En effet Pierre Couissin constate très justement l'imprécision historique avec laquelle ce terme est évoqué, même dans les cercles de spécialistes, dénommant aussi bien l'attitude dubitative de l'école pyrrhonienne que celle de la Nouvelle Académie<sup>59</sup>, alors que nous aurions là deux traditions philosophiques complètement différentes. Ce débat sur la différence entre le scepticisme pyrrhonien et celui des académiciens n'est pas facilement tranché, mais laissons l'article de Couissin continuer, car lui-même fournira les éléments qui soutiennent sa conviction sur le fait que cette différence est claire.

Couissin fournit à propos de cet usage prétendument équivoque du terme épochè, l'hypothèse suivante : *[elle] n'est pas due au hasard ou à la nécessité : l'une des deux écoles a emprunté ce terme à l'autre*<sup>60</sup>.

Au troisième siècle de l'ère chrétienne, Diogène Laërce attribuera l'invention de ce concept une fois à Arcésilas, fondateur du renouvellement au 3<sup>ème</sup> siècle av. J.-C. de l'Académie de Platon, et à une autre occasion à Pyrrhon d'Élis dont les prétendus enseignements sont repris jusqu'à nos jours par tous ceux qui se réclament sceptiques.

Cette double attribution reflète les deux chemins qu'a empruntés la notion avant Diogène, et fonde une ambiguïté dans son usage postérieur qui enrichira le champ sémantique de notre épochè.

Mort avant qu'Arcésilas soit en tête de la Nouvelle Académie, on considère impossible que Pyrrhon ait emprunté la notion à cet académicien. Pyrrhon porte subséquemment le titre d'inventeur de l'épochè et la plupart des études, même de nos jours, vont considérer qu'il s'agit d'une notion issue de son école, à savoir d'un outil sceptique.

---

<sup>59</sup> Renouveau de l'Académie qui avait été fondée par Platon à Athènes vers 387 av. J.-C. Arcésilas de Pitane vers 273 av. J.-C. effectue cette rénovation, qui est ici et pour Pierre Couissin la *Nouvelle académie*, mais qui n'est que la seconde académie dans la récapitulation des opinions sur les périodes de l'académie effectuée par Sextus Empiricus dans le chapitre XXXIII de ses *Hypotyposes*. Cf. SEXTUS EMPIRICUS. Esquisses pyrrhoniennes. Paris : Seuil, 1997, p.181.

<sup>60</sup> COUISSIN Pierre. *Op. Cit.* p.373.

Pourtant la querelle entre les disciples de Pyrrhon et les académiciens qui refusent l'extrême scepticisme pyrrhonien qui ne s'engage à aucune prise de position, même pas négative, continuera pendant des siècles, imprégnant les diverses théories sur l'origine et sur le premier usage de l'opération persistante de l'épochè.

Dans ces circonstances, Couissin ne peut que se méfier des disciples et des commentateurs : si la notion est appréciée, elle sera forcément attribuée à l'école de prédilection de celui qui effectue cette attribution ; si au contraire elle est rejetée, elle sera attribuée aux adversaires. Même, s'agissant d'une notion qui a marqué l'histoire de la philosophie, peut-être voudra-t-on la placer directement dans son propre camp, pour en recevoir les éloges.

C'est un problème classique de la doxographie : les témoignages écrits les plus abondants seront, non pas forcément les plus fidèles aux événements, mais ceux que les hasards de l'histoire, du tempérament humain et des conflits de pouvoir auront permis de conserver. Pour cette querelle-ci les sources les plus largement reprises ne sont point les académiciens, mais les disciples de Pyrrhon, comme Timon (né vers 325 av. J.-C) et Enésidème (né en 80 av. J.-C.), ou bien le stoïcien Ariston de Chios (né vers 320 av. J.-C).

Ce sont des commentateurs postérieurs de quatre siècles qui ont repris les fragments de Timon, comme Numénius d'Apamée et Sextus Empiricus, et qui ont suscité une vision de la pensée d'Arcésilas comme simple plagiat du pyrrhonisme : philosophie à forme sceptique qui n'appartenait à la tradition platonicienne que nominalement.

Mais Couissin nous invite à mettre ces hypothèses en question, à la fois dans la perspective des prises de position des commentateurs, comme de celle de la pléthore d'éléments qui montrent que l'épochè a pu être engendrée et nourrie à l'intérieur de la pensée platonicienne.

« Que, sous l'influence de Pyrrhon, un vent de scepticisme ait soufflé sur Athènes, atteint divers cercles philosophiques et renforcé l'opposition instinctive d'Arcésilas au dogmatisme de Zénon : c'est une hypothèse qui n'est déjà pas nécessaire pour expliquer sa position. Car, chez les Présocratiques et les Sophistes, chez Socrate, Platon et les Cyrénaïques, il pouvait se trouver des ancêtres, qu'il a, en

effet, revendiqués. (...) Une influence du pyrrhonisme sur Arcésilas n'est pas, pour cela, inadmissible ; mais elle n'est pas démontrée par les textes.<sup>61</sup> »

L'épochè a pu donc provenir et se nourrir, non seulement du scepticisme, mais également d'un platonisme plus ou moins orthodoxe<sup>62</sup>. Cette scène se complexifie davantage, et même énormément, si nous prenons en compte des suggestions récentes de rapprochement entre l'épochè occidentale (hellène, romaine ou phénoménologique), en tant que pratique de suspension du jugement, et des doctrines orientales de méditation qui lui seraient apparentées<sup>63</sup>.

En effet, les anciennes routes de communication culturelle entre le proche, même le lointain Orient, et la Grèce antique, peuvent être largement ignorées, mais cela ne veut pas dire qu'elles n'aient pas existé. En revanche, cela veut effectivement dire que nous devons nous limiter à un moment historique où les sources ne font pas tellement défaut, voire un moment qui permette un travail un peu moins spéculatif, tout en assumant le fait que la spéculation soit une partie importante du travail philosophique.

Nous essayerons donc de retracer avec Couissin le parcours fragmentaire de l'épochè uniquement à partir de Sextus Empiricus (qui travailla vers 190 ap. J.-C.) et de Diogène (né vers 180 ap. J.-C.). En effet, ce n'est que chez eux qu'une marque explicite de l'épochè, son écriture matérielle, apparaît, car ce qui reste de l'enseignement oral de Pyrrhon n'est que dans les quelques fragments conservés de son disciple Timon de Phlionte. Même si le mot *épochè* y était présent, toute trace en

<sup>61</sup> COUISSIN Pierre. *Op. Cit.* p.378.

<sup>62</sup> Cf. ANNAS Julia & BRUNSCHWIG. « Platon Le Sceptique. » *Revue De Métaphysique Et De Morale*, vol. 95, n°. 2, 1990, pp. 267–291.

<sup>63</sup> Cf. WALACH Harald. *Towards an Epistemology of Inner Experience*. Dans *Meditation - Neuroscientific Approaches and Philosophical Implications*, New York : Springer, 2014, p.11. *Husserl called this special state by the Greek term "epoché". This word is derived from the Greek "ep-echein", which means, among others, to abstain, to refrain, to stop in activity. By his "epoché" Husserl wanted to signify a state of mind that abstains from the common judgments, that refrains from normal dogma and quick categorization and is, at the same time closely with the experience and observing it from above, as it were. In the terminology of Eastern psychology one might call it a witness type of consciousness. It would be extremely important and likely very fruitful to analyze to what extent Husserl's "epoché" can be paralleled to states of mind like mindfulness or witness consciousness in Eastern traditions. As far as I know this has not been done so far.*

Cf. DEPRAZ Natalie, VARELA Francisco & VERMESCH Pierre. *On becoming aware : a pragmatics of experiencing*. Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins, 2003, p.203. *Psychology and phenomenology have not sought to clarify their relations with the East, except for a few recent attempts (Kern 1988; Laycock 1994; Gupta 1998). Yet the richness of the methodological foundation of certain oriental practices provides an undeniable justification.*

est disparue. Il n'y a pas non plus des empreintes du mot dans les fragments qui restent de l'histoire des philosophes d'Aristoclès de Messina, péripatéticien contraire au scepticisme, actif un peu avant Sextus.

Pourtant il est important de souligner que Couissin signale le fait qu'Aristoclès attribue à Pyrrhon et Timon une neutralité proche de l'épochè, une absence d'opinion (*ἀδόξαστος*), absence de penchant (*ἀκκλινής*) et absence d'ébranlement (*ἀκράδαντος*), qui les aurait conduits au mutisme (*ἀφασία*) et à l'imperturbabilité (*ἀταραξία*).

Or Couissin cherche une source incontestable : il ne veut pas retracer le sens de l'épochè, mais d'abord son apparition textuelle, matérielle. C'est un pas tout à fait nécessaire et important pour nous aussi dans l'étude de l'épochè, d'ailleurs rarement rappelé ou refait après Couissin. De son côté, Sextus parle largement de l'épochè comme geste central du scepticisme, mais ne l'attribue pas directement, voire explicitement dans une phrase, à Pyrrhon. L'attribution est indirecte, l'auteur montre que Pyrrhon est le prototype du sceptique, d'où on peut conclure qu'il a professé et pratiqué ce que Sextus définit comme le geste central de l'attitude sceptique, à savoir l'épochè. Ceci est dit dans le troisième et le quatrième chapitre du premier livre des *Hypotyposes ou Institutions pyrrhoniennes*, dédié aux divers noms du scepticisme et à sa définition respectivement :

« La Sceptique est appelée *Zététiq*ue, ou *Inquisitrice* (*ζητητική*) à cause de son action, qui consiste à rechercher et à examiner toujours. On l'appelle *Ephectique* (*ἐφεκτική*), comme qui dirait *suspendante*, parce qu'elle enseigne au Sceptique ou à l'Examineur, à réprimer ou à suspendre toujours son jugement : car c'est là la disposition d'esprit où se trouve le philosophe Sceptique après ses recherches. On la nomme *Aporétique* (*ἀπορητική*), c'est-à-dire, *doutante* ou *hésitante* : on l'appelle ainsi, ou parce qu'elle doute de toutes choses, et qu'elle cherche toujours, comme quelques-uns le prétendent ; ou parce qu'hésitant toujours, elle fait que l'esprit est toujours en suspens, soit quand il s'agit de consentir, soit quand il s'agit de contredire. Et comme on croit que Pyrrhon a traité de la Sceptique d'une manière plus étendue et plus claire que les autres Sceptiques, qui ont été plus anciens que lui ; à cause de cela

on appelle cette philosophie, la philosophie pyrrhonienne, du nom de ce philosophe. »<sup>64</sup>

Cette philosophie de l'hésitation a une méthode ou un chemin clair : aller par l'épochè ou la suspension du jugement, de l'équivalence (*ἰσοσθένεια*) dans les choses ou dans les raisons (*πράγμασι καὶ λόγοις*) vers l'ataraxie ou l'absence de trouble (*πρῶτον εἰς ἐποχὴν, τὸ δὲ μετὰ τοῦτο εἰς ἀταραξίαν*).

Sextus Empiricus, voire la première mention de l'épochè dont on a une trace claire et explicite, montre déjà que l'épochè a une efficacité théorique et pratique ; il s'agit en effet d'une opération survenue à la suite de l'équivalence ou l'*ἰσοσθένεια* dans les choses, mais aussi à la suite de l'équivalence dans les raisons ou les pensées. L'épochè a ainsi des conséquences autant dans les faits que dans la vie de l'esprit.

Ensuite, nous avons le témoignage de Diogène. Dans le chapitre XI, du livre IX de ses *Vies et Doctrines*, dédié à Pyrrhon, il nous présente un paragraphe pratiquement conforme en tout point à celui de Sextus<sup>65</sup> sur les divers noms du scepticisme, où ils sont expliqués, mais -selon Couissin- d'une manière bien plus obscure :

« Pyrrhon eut encore pour disciples Hécatée d'Abdère, Timon de Phlionte (...) et Nausiphane de Téos, que quelques-uns donnent pour maître à Épicure. Tous ces philosophes s'appelaient pyrrhoniens, du nom de leur maître, ou bien encore aporétiques, sceptiques, éphectiques et zététiques. Ils s'appelaient zététiques parce qu'ils cherchaient partout la vérité ; sceptiques, parce qu'ils examinaient toujours sans jamais trouver ; le nom d'*éphectiques* indiquait le résultat de leurs recherches, c'est-à-dire la suspension du jugement (*ἐποχή*) ; enfin on les nommait aporétiques, parce qu'ils prétendaient que les dogmatiques (*δογματικοί*) cherchaient la vérité sans l'avoir rencontrée encore, et qu'eux-mêmes ne faisaient pas autre chose.<sup>66</sup> »

<sup>64</sup> SEXTUS EMPIRICUS. Les Hypotyposes ou Institutions Pyrrhoniennes, livre premier. Traduction de Claude Huart. Amsterdam, 1725, p.3-4 [en ligne]. Disponible sur : < [https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Sextus\\_Empiricus\\_-\\_Les\\_Hipotiposes\\_pirroniennes.djvu/42](https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Sextus_Empiricus_-_Les_Hipotiposes_pirroniennes.djvu/42) > (consulté le 21/08/2018).

<sup>65</sup> Cette ressemblance serait due au fait que leur source serait commune. Cf. COUISSIN Pierre. *Op. Cit.* p. 388 : *vraisemblablement une ὑποτύπωσις sceptique, qui ne peut être antérieure à Enésidème.*

<sup>66</sup> DIOGENE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, tome second. Paris : Charpentier, 1847, p.225-226.

Nous voulons avoir sous les yeux les deux paragraphes complets, celui de Sextus et celui de Diogène pour deux raisons.

Tout d'abord pour comparer leur clarté descriptive. En effet, Couissin prétend que Diogène a une connaissance bien plus restreinte et une explication bien plus sombre du scepticisme que Sextus. Toutefois comme l'on peut observer dans ce paragraphe et dans le comparatif des autres textes sur le scepticisme des deux auteurs, les coïncidences sont multiples et les différences pas du tout significatives. Nous parlerons sur l'intérêt de Couissin à vouloir établir l'obscurité de Diogène et la clarté de Sextus plus bas dans cette partie.

Deuxièmement et surtout, nous citons les deux paragraphes pour revenir à la lettre sur un des noms du scepticisme en particulier, à savoir la dénomination d'*éphectique*. Ce mot présente dans les deux fragments, permet de parler de suspension et d'évoquer l'épochè.

Les mots de Sextus sont les suivants : *ἐφεκτική ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν περὶ τὸν σκεπτόμενον γινομένου πάθους*<sup>67</sup>.

Diogène nous dit ceci : *ἐφεκτική δ' ἀπὸ τοῦ μετὰ τὴν ζήτησιν πάθους· λέγω δὲ τὴν ἐποχήν*<sup>68</sup>.

D'une description d'éphectique à l'autre il n'y a pas de changement important, seulement le fait que Sextus ne mentionne pas le mot épochè, qu'il introduira, comme nous l'avons vu, rapidement, au chapitre quatre de ses *Hypotyposes*. Diogène de son côté a rajouté le mot par cette glose explicative, *en parlant de ceci, je parle de l'épochè : λέγω δὲ τὴν ἐποχήν*.

Or à la lettre, ce que nous apparaît clair, c'est que la dénomination d'*ἐφεκτική* fait référence à l'état dans lequel le sceptique se maintient comme résultat de ses recherches, littéralement le *πάθος* de leurs recherches (*ζήτησις*<sup>69</sup>).

<sup>67</sup> REMACLE Philippe, RENAULT Philippe, FOURNIER François-Dominique, MURCIA J. P., VEBR Thierry, CARRAT Caroline. L'antiquité grecque et latine du moyen âge [en ligne]. Disponible sur : <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/empiricus/pyrrhongr.htm>> (consulté le 17/06/2018).

<sup>68</sup> *Ibidem*. [en ligne]. Disponible sur : <<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/laerce/9pyrrhon1.htm>> (consulté le 17/06/2018).

<sup>69</sup> CHANTRAINE Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Tome I. Éd. Cit. p.400. De *ζητέω*, chercher ou rechercher, faire une enquête, s'efforcer.

Une traduction plus littérale et plus utile dans notre cas, aurait consisté à dire qu'*ἐφεκτική* évoquait l'affect résultant de leurs recherches. En effet, dans ces descriptions des dénominations du scepticisme faites par Sextus et Diogène, l'épochè, la suspension du jugement, n'est pas considérée comme une méthode, mais comme un résultat affectif, un *état (πάθος) éprouvé par le sceptique après la recherche*<sup>70</sup>.

Le terme *ἐφεκτική* n'est jamais vraiment traduit et il n'y a pas de mot dans la langue française qui ait conservé une écriture similaire ou un son similaire avec un sens analogue. La description de cette dénomination du scepticisme semble alors obscure : pourquoi ce mot nous parlerait-il de l'affect résultant du mode d'enquête sceptique, acquis grâce à l'épochè ou la suspension du jugement ?

Tentons de le comprendre par son étymologie. Il s'agit d'un adjectif, *ἐφεκτικός*, signifiant celui *qui suspend son jugement* et provenant du verbe *ἐπέχω*<sup>71</sup>, composé de la particule *ἐπί* (sur) et le verbe *ἔχω* (tenir ou saisir).

La parenté de l'épochè avec l'éphectique devient alors complètement transparente. Il s'agit simplement de deux mots avec un même sens, car les deux évoquent un même geste : une suspension, une saisie si ferme qu'elle constitue un arrêt.

Ce serait l'état dans lequel le sceptique se maintiendrait par sa manière de considérer toute chose comme équivalente avec toute autre.

On pourrait dire que c'est une suspension et un arrêt provoquée comme une sorte d'étonnement face au fait qu'aucune chose ne mérite d'approche affirmative ou négative de son esprit, mais, étant donné que le scepticisme propose l'épochè comme une méthode, un effort de travail qui n'est pas du tout spontané, il nous semble qu'il faudrait comprendre la suspension et l'arrêt, la saisie ferme de l'élan naturel à juger et prendre position, comme la cause primaire de l'équivalence des choses.

En effet, il nous semble qu'il ne faille pas interpréter le scepticisme comme la position ontologique affirmant que toutes les choses se valent, comme si elles se trouvaient dans un même niveau de réalité. Au contraire, la tâche du sceptique est de

---

<sup>70</sup> COUISSIN Pierre. *Op. Cit.* p.388.

<sup>71</sup> VYZANTIOS Skarlátos D. Dictionnaire grec-français et français-grec. Athènes : imprimerie d'André Coromélas, 1856, p.182.

ne pas tomber dans aucune position ontologique. Il doit donc se retenir de dire que toutes les choses se valent.

Cependant il faut accepter qu'il soit légitime d'interpréter l'épochè comme une simple conséquence pathologique du travail du sceptique et non pas, comme une fin, un *τέλος*, ni même comme une méthode ou un moyen pour une autre fin comme pourrait être l'ataraxie.

Pour Couissin, toute la question du sens de l'épochè semble tourner autour de cette alternative : s'agit-il d'un *τέλος* ou non, dans le cas des sceptiques pyrrhoniens ?

Couissin veut à tout prix contredire l'opinion répandue jusqu'à nos jours qui fait de l'épochè une notion proprement sceptique.

Si l'épochè n'est pas une fin mais un simple moyen pour aboutir à l'ataraxie dans le scepticisme, alors elle n'est pas si nécessaire à cette doctrine et des arguments pourront être trouvés pour démontrer que l'épochè appartient également ou davantage à d'autres écoles, notamment aux académiciens.

C'est dans cette perspective que Couissin avance une méconnaissance des sceptiques de la part de Diogène, lorsque celui-ci prétend que l'épochè est une finalité pour eux.

Couissin veut établir que la fin des sceptiques est l'ataraxie et que dans le meilleur des cas l'épochè n'est qu'un moyen<sup>72</sup>. Couissin invite à suivre donc la vision de Sextus, qui considère l'épochè comme un pas sur la route vers l'ataraxie.

C'est ce que Sextus fait par exemple au chapitre douze quand il explique que lorsqu'on est parvenu à ne pas juger ni affirmativement ni négativement une situation, l'ataraxie suit l'épochè comme l'ombre suit le corps : *Les premiers sceptiques espéraient pouvoir parvenir à l'Ataraxie (...) mais n'ayant pu venir à bout de parvenir à rien de certain, ils s'arrêtèrent à l'Époque ; ils suspendirent leur jugement ; et aussitôt par un bonheur inespéré, l'Ataraxie suivit l'Époque, comme l'ombre suit le corps.*<sup>73</sup> Ou bien lorsqu'il explique vers la fin de ce même chapitre que les fins des sceptiques peuvent être d'après lui seulement deux, l'ataraxie dans les opinions, et la

<sup>72</sup> COUISSIN Pierre. *Op.Cit.* p.380.

<sup>73</sup> SEXTUS EMPIRICUS. Les Hypotyposes ou Institutions Pyrrhoniennes, traduction de Claude Huart. *Op.Cit.* p.17. [en ligne]. Disponible sur : <[https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Sextus\\_Empiricus\\_-\\_Les\\_Hipotiposes\\_pyrroniennes.djvu/54](https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Sextus_Empiricus_-_Les_Hipotiposes_pyrroniennes.djvu/54)> (consulté le 21/08/2018). (...) *ἐπισχοῦσι δὲ αὐτοῖς οἷον τυχικῶς ἢ ἀταραξία παρηκολούθησεν ὡς σκιά σώματι.*



métriopathie (voire la souffrance modérée des douleurs) dans les sensations, même si d'autres ont ajouté l'épochè à cette liste de *τέλος* sceptiques.

Nous pouvons résumer l'article de Couissin à cette réassignation qu'il fait de l'épochè, du scepticisme à l'académisme.

Il effectue cette réassignation en trois étapes que nous résumons par trois de ses affirmations :

- a. *Aucun témoignage ne prouve donc que Pyrrhon ait professé l'épochè*<sup>74</sup>.
- b. *De l'épochè, Pyrrhon n'en avait pas besoin*<sup>75</sup>
- c. *Inutile à l'enseignement de Pyrrhon, l'épochè est inséparable de celui d'Arcésilas*.<sup>76</sup>

En effet, l'épochè ne pourrait non seulement pas être attribuée avec certitude au scepticisme pyrrhonien, mais en plus, elle ne serait point nécessaire, ni même utile à cette doctrine.

Pour déterminer ceci Couissin a donc dépassé le cadre des textes et fragments, il a dépassé le cadre d'une recherche matérielle comme celle qu'il avait prétendu entamer en début d'article, et a travaillé en supposant une définition non justifiée de l'épochè.

Cette définition, à savoir *que l'épochè est une attitude à l'égard des idées*<sup>77</sup> et non pas à l'égard des choses, apparaît non pas au début de son travail, mais à sa septième page, et est rapidement suivi d'un changement de sujet, comme pour faire passer l'idée sans que l'on puisse la questionner.

Nous nous sommes éloignés vite d'une telle définition de l'épochè (définition injustifiée et même pas élaborée au-delà de son énonciation par Couissin) déjà lorsque nous avons révisé notre premier fragment de Sextus<sup>78</sup>.

Pourtant Couissin y reviendra dans son article, pour démontrer avec elle son deuxième énoncé : que l'épochè n'est pas nécessaire au scepticisme.

<sup>74</sup> COUISSIN Pierre. *Op.Cit.* p.386.

<sup>75</sup> *Ibidem.* p.389.

<sup>76</sup> *Ibidem.* p.390.

<sup>77</sup> *Ibidem.* p.379.

<sup>78</sup> *Cf. Supra.* p.61, *πράγμασι καὶ λόγοις.*

D'après lui, elle *peut* ne pas être nécessaire car elle n'est pas établie comme le but du sceptique, et elle est *effectivement* non nécessaire, puisque Pyrrhon aurait professé un *scepticisme pragmatique*<sup>79</sup>, c'est-à-dire, un scepticisme qui se concentre dans la vie, et tient compte de l'*ἰσοσθένεια* dans les choses, non pas dans les raisons.

Ceci ajouté à sa définition, à savoir que l'*ἐποχή* n'est pas une conduite à l'égard des choses, c'est une attitude mentale<sup>80</sup>, constituent la matière du deuxième énoncé.

Il lui reste à prouver le troisième : que l'épochè est indispensable à la doctrine académicienne d'Arcésilas. Cette preuve rejoint la démonstration de son deuxième énoncé.

En effet, l'opinion qui dirait -à tort, d'après Couissin- que le scepticisme de Pyrrhon était une suspension du jugement aussi bien face aux choses que face aux raisons, serait simplement une appropriation de l'idée académicienne d'*ἀκαταληψία* (non saisissement, absence de compréhension) développée à partir et contre le stoïcisme par les académiciens. Cette idée académicienne aurait été incluse dans la notion d'épochè, en faisant d'elle une suspension du jugement fondée sur l'incompréhensibilité des choses, donc sur le rapport entre les choses et notre raison.

Couissin y conteste :

« (...) les choses, aux yeux du sceptique, ne sont pas plus *καταληπτά* que *ἀκατάληπτα*. Si les sceptiques postérieurs ont emprunté cette *ἀκαταληψία* aux académiciens, c'est en l'entourant des mêmes circonlocutions que toutes les formules sceptiques. Encore n'est-il pas sûr que le verbe *καταλαμβάνει* ait conservé pour eux son sens précis. Quant à Pyrrhon, son idée essentielle n'est pas que les choses échappent à notre compréhension (que ce mot soit entendu au sens stoïcien ou en un sens vulgaire), mais qu'elles se valent et sont incapables de nous faire pencher dans un sens ou dans l'autre. Cette idée d'impossibilité du choix, exprimée par le *Ὅν μᾶλλον* caractéristique du pyrrhonisme, se distingue essentiellement de l'acatalepsie académicienne, qui laisse place, au contraire, au choix par le moyen de l'*εὐλογον* ou du *πιθάνον*.<sup>81</sup> »

<sup>79</sup> COUISSIN Pierre. *Op.Cit.* p.397.

<sup>80</sup> *Ibidem.* p.389.

<sup>81</sup> *Ibidem.* p.385.

Une fois que Couissin a introduit sans justification une idée de l'épochè qui en fait une opération purement mentale à partir de la volonté de celui qui la réalise, il peut prouver sans difficultés et par différents moyens que cette idée n'appartient pas proprement ni en priorité au pyrrhonisme.

La thèse fondamentale qui sous-tend les preuves pour les trois énoncés mentionnés plus haut est la suivante : l'épochè doit avoir une autre histoire, une autre racine, que celle qui lui est traditionnellement attribuée, autre ascendance que Pyrrhon.

L'épochè exprimerait pour Couissin d'un rapport entre les choses et la raison, le rapport d'incompréhensibilité, tandis que le scepticisme pyrrhonien serait au contraire une attitude qui se décide à avoir la position du manque de position, avant toute théorie sur les choses, sur la raison humaine ou sur le rapport entre les deux.

Comme il est dit dans le paragraphe cité plus haut, le *Οὐ μᾶλλον* ou *οὐδὲν μᾶλλον* (négation du comparatif pour *fort* ou *moult*), traduit comme *pas plus ceci que cela* et utilisé communément pour décrire l'attitude sceptique pyrrhonienne, démontrerait que l'épochè, que cette suspension mentale et volontaire du jugement d'après Couissin, ne serait point compatible avec le scepticisme pyrrhonien.

*Pas plus ceci que cela*, constitue un principe pour les sceptiques pyrrhoniens sans importance de ce qui est en question, sans évaluation d'aucune sorte du phénomène auquel le principe est appliqué.

D'après Couissin, pour les sceptiques pyrrhoniens toutes les choses se valent et rien ne peut ébranler cet état de neutralité et d'équivalence qui provoque ensuite l'ataraxie. Si ce *Οὐ μᾶλλον* est une sorte d'épochè, comme nous les croyons, alors pour Couissin ce n'est en tout cas pas la définition d'épochè qu'il importe de conserver et de mettre en avant. Malheureusement Couissin n'a pas fait dans son article cette différence de compréhension ou de définition de l'épochè.

Il n'est pas parvenu à exposer clairement et nettement les deux sens très différents de l'épochè, appartenant à deux traditions distinctes, mais élève l'une contre l'autre. Il n'a probablement pas voulu le faire, parce que son objectif était, pour ainsi dire, d'enlever les droits d'auteur à une de ces deux doctrines.

Avoir défini l'épochè comme une notion différente dans chacune de ces doctrines les aurait mis au même niveau, et n'aurait pas servi à démontrer l'adoption que les sceptiques auraient fait de la notion académicienne.

Couissin a préféré ainsi continuer à reproduire l'idée d'une époque unitaire qui passe plus au moins légitimement d'une tradition à l'autre.

Il en introduit une définition sans justifications, par laquelle il parvient à dire qu'une des traditions, la pyrrhonienne, ne la respecta pas (qu'alors l'attribution de cette notion au scepticisme serait habituelle mais injuste), tandis que l'autre, l'académicienne, non seulement la respecta, mais nécessite l'époque dans sa nomenclature et en serait *inséparable*<sup>82</sup>.

L'époque serait uniquement l'époque développée grâce aux idées stoïciennes par les académiciens, même par les académiciens qui pouvaient s'opposer à la pratique de cette époque<sup>83</sup>. Cette notion d'époque implique *une théorie volontariste de l'assentiment*<sup>84</sup>. L'époque serait en effet, la suspension du jugement au sens de la suspension de l'assentiment. Deux choses se présentant devant nous, il serait de notre ressort, soit d'assentir à leur existence ou bien d'appliquer l'époque et suspendre cet assentiment. Cette théorie nous mène vers le fondateur du stoïcisme Zénon de Kiton.

L'époque ainsi comprise serait donc non seulement inutile ou superflue, mais impossible, voire inaccessible aux sceptiques pyrrhoniens, pour lesquels il n'est pas question de construire ou appuyer aucune théorie versant sur la volonté, ni sur aucune autre hypostase.

Nous insistons à souligner pourtant que cette définition donnée de l'époque par Couissin n'est pas la seule, ni nécessaire. Elle n'est pas en tout cas celle que nous allons suivre ou à partir de laquelle nous allons construire, même si le chemin parcouru grâce à la méthodologie de cet auteur nous est très précieux.

Or quelle justification peut-il y avoir à définir une notion suivant une seule des traditions qui en ont fait usage ?

Certes, tout chercheur a le droit de manier librement les notions qui lui conviennent le mieux et lui semblent plus utiles à ses objectifs, mais la question est plus compliquée quand l'objectif proposé est de déterminer *l'origine et l'évolution* d'une notion.

---

<sup>82</sup> COUISSIN Pierre. *Op.Cit.* p.390.

<sup>83</sup> *Ibidem.* p.390.

<sup>84</sup> *Ibidem.*

Si l'on insiste, comme fait Couissin, à ne pas donner une même légitimité à tous les usages d'épochè, c'est qu'il existe pour cette notion une définition déterminée qui rend plus légitimes certains usages que d'autres. Couissin part d'une telle, sans pourtant l'avoir établie clairement en début de sa présentation. Au contraire, son exposé avait initialement tout l'air d'une enquête ouverte et impartiale. Il nous a proposé une quête matérielle des apparitions écrites du mot *epochè*, et a fini par faire une spéculation tendancieuse sur son sens philosophique.

Quel mérite peut-il y avoir dans un travail étymologique, historique et philosophique visant à attribuer une notion à une école déterminée, si la définition donnée de la notion en question est celle de l'école que l'on finit par définir comme origine de la notion ? Toute la question était de savoir quelle école donnait son sens premier à l'épochè, il ne devait donc pas y avoir d'avance une compréhension donnée par une seule des écoles en dispute.

Au-delà de ce défaut structurel de la recherche de Couissin, son mérite est de nous donner envie de thématiser l'épochè dans une perspective plus large, précisément à cause de sa fermeture si arbitraire. Notre vision de l'épochè peut être tenue comme sceptique, si nous donnons du crédit à la lecture faite par Couissin du pyrrhonisme.

Il nous intéresse en effet le geste de l'épochè, de la rupture, de la suspension, de l'interruption, au-delà de toute théorie, en-deçà de toute prise de position, même sur l'incompréhensibilité des choses. L'épochè ne devrait pas être là pour aider à dire que le monde est inintelligible ou irrationnel à ceux qui le croient déjà. Elle devrait être simplement l'outil à s'en sortir de tout dogmatisme, positif ou négatif, qu'il nous semble qu'elle a de fait été par le passé.

L'épochè est précisément pour nous la coupure de chacune des traditions et théories. Elle ne peut donc pas être fondée sur des théories fixes à propos de la volonté, de l'être humain, de la réalité, de la raison, des représentations, des signes, des images, de la correspondance ou du manque de correspondance entre le monde et sa perception, etc. Ainsi, si le scepticisme est réduit au *Ὀὐ μᾶλλον*, à cette équivalence totale des choses et au *τέλος* de l'ataraxie, alors l'épochè ne devra plus être considérée comme sceptique.

Or, avant finir l'analyse du travail de Couissin, il nous semble tout de même important de consigner explicitement quelle est donc sa vision de l'épochè de l'épochè, même si elle a été établie à partir d'une fausse impartialité<sup>85</sup>.

Comme nous avons mentionné, pour lui l'idée de l'épochè, même si le mot ne peut pas être trouvé dans les écrits des premiers stoïciens, appartient originellement à Zénon de Kition. D'après la théorie du père du stoïcisme, le sage serait celui qui s'exerce à suspendre volontairement son jugement dans les cas où les choses se présentent comme incompréhensibles (*ἀκατάληπτος*). Ainsi, il serait possible de parler selon Couissin d'une *ἐποχή περι τοῦ ἀκατάληπτου*<sup>86</sup> déjà chez Zénon et dans toute l'ancienne doctrine stoïcienne.

Ensuite, toujours au troisième siècle av. J.C., Arcésilas, fondateur de la nouvelle académie, aurait étendu la signification de l'épochè stoïcienne en démontrant que les choses n'étaient pas seulement parfois incompréhensibles, mais que tout était toujours ainsi, *ἀκατάληπτος*. Alors l'épochè stoïcienne de l'incompréhensible serait devenue une épochè généralisée : *ἐποχή περι πάντων*<sup>87</sup>.

Puis au deuxième siècle av. J.-C., vient une distinction décisive dans le sens de l'épochè : la distinction entre l'épochè véritable d'après Couissin, l'épochè académicienne, et l'épochè des pyrrhoniens. Cette distinction est établie par Clitomaque de Carthage, disciple du dixième scholarque de l'académie, Carnéade (quatrième successeur d'Arcésilas selon Cicéron<sup>88</sup>).

L'épochè serait en effet compris par les académiciens Arcésilas et Carnéade comme une suspension active de l'assentiment, un non-assentiment : *τὸ ἀσυγκαταθετεῖν*<sup>89</sup> (premier sens de l'épochè selon Clitomaque).

Au contraire, l'on pourrait croire que l'épochè soit la manière passive de simplement jamais rien décider (deuxième sens de l'épochè selon Clitomaque), de

---

<sup>85</sup> Pour être complètement clairs au sujet du texte de Couissin, pourtant extrêmement utile et important dans la thématization de la notion d'épochè : ce que nous lui reprochons c'est de ne pas avoir simplement cherché à faire une histoire alternative de l'épochè, l'histoire académicienne de cette notion, et d'avoir tenté de dire à la place qu'il s'agissait de sa seule, vraie, authentique et méconnue histoire.

<sup>86</sup> COUISSIN Pierre. *Op.Cit.* p.396.

<sup>87</sup> *Ibidem.* p.396.

<sup>88</sup> CICERON. Œuvres complètes. Traduction de M. Nisard. Paris : Frères Firmin Didot, 1864, p.434. Secondes académiques, XII.

<sup>89</sup> COUISSIN Pierre. *Op.Cit.* p.392.

jamais dire ni oui ni non, à aucune thèse en général. Alors l'épochè ne serait aucune action, ni donation de l'assentiment, ni retardement, ni suspension, ni rien. Elle ne serait qu'une simple abstention passive.

Pour Couissin il serait, évidemment, ce deuxième sens impropre de l'épochè qui aurait été postérieurement revitalisé par les exégètes qui ont voulu suivre le scepticisme de Pyrrhon, ou qui ont voulu voir l'origine de l'épochè dans sa doctrine.

La distinction de Clitomaque ne ferait que montrer comment au sein de l'école académicienne elle-même la notion d'épochè commençait à s'estomper dans la confusion, à cause des théories d'Arcésilas qui radicalisaient et généralisaient l'épochè partielle du sage stoïcien.

Trop difficile à comprendre, l'épochè de toute chose d'Arcésilas aurait provoqué que progressivement les académiciens abandonnent cette idée :

« (...) on comprit, non que *l'ἐποχή* était la suspension de l'assentiment à chacune des deux thèses, mais une absence de choix entre la thèse et l'antithèse. Ainsi comprise, *l'ἐποχή* ne se distinguait plus de l'indifférence pyrrhonienne. Carnéade ayant rejeté cette interprétation, sa théorie du *πιθανόν* fit croire qu'il renonçait à *l'ἐποχή* ; et les successeurs de Clitomaque l'abandonnèrent, en effet, parce qu'elle était de plus en plus entendue à contresens.<sup>90</sup> »

Le récit de l'appropriation sceptique de l'épochè finit là : *On serait ainsi conduit à placer l'emprunt au 1<sup>er</sup> siècle avant Jésus-Christ et à l'attribuer à Enésidème*<sup>91</sup>.

Enésidème, ce personnage final de l'histoire de l'épochè faite par Couissin serait en effet un académicien, qui ayant trouvé une sorte de dogmatisme inacceptable chez Arcésilas (à savoir le dogmatisme négatif par lequel il affirmait non pas une thèse dogmatique positive, mais la thèse dogmatique sur l'incompréhensibilité de toute chose), et sachant que la notion d'épochè se trouvait à cause de lui très obscurcie, aurait décidé de revitaliser la doctrine de Pyrrhon, finissant par fonder ainsi le néo-pyrrhonisme, ou comme dit Couissin, le *scepticisme logique*<sup>92</sup>, autrement dit un scepticisme pyrrhonien enrichi de l'épochè stoïco-académicienne.

<sup>90</sup> COUISSIN Pierre. *Op.Cit.* p.396.

<sup>91</sup> *Ibidem.* p.394.

<sup>92</sup> *Ibidem.* p.397.

### II.1.3. De l'épochè en général à son sens phénoménologique : du tribunal de la Raison au tribunal de l'Intuition.

Comme nous l'avons souligné plus haut, *épochè* signifie, depuis ses premières apparitions dans l'écriture philosophique grecque, une suspension.

Provenant du verbe *ἐπέχω*, le mot se comprend à partir de sa composition par les particules *ἐπί* (sur) et *ἔχω* (tenir ou saisir)<sup>93</sup>. Il est important pour nous de voir comment l'épochè garde en elle la trace d'un geste corporel, notamment manuel ; celui de ces mains qui semblent tant nous distinguer tellement des autres espèces, de ces mains que nous pouvons utiliser de manières si variées, mais que nous utilisons tout particulièrement pour l'emprise, pour nous emparer des choses.

Avant être une exploration visant la perception et la connaissance des choses, avant d'être palpation, notre toucher s'applique surtout à la prise et la manipulation des objets. Il est généralement un toucher *fonctionnel*, non pas *cognitif*. Et l'épochè nous fait penser à un troisième usage : *ἐπί* et *ἔχω*, prendre quelque chose et la soulever, la laissant tout près (*ἐπί* : sur, au-dessus, autour mais tout près, à la surface).

Peut-être à la hauteur de nos yeux pour la contempler, ou peut-être simplement en l'air, pour la suspendre ainsi, à la frontière/en marge de ce que nous allons pouvoir, grâce à ce geste, voir autrement, à savoir dépourvu de ce sur quoi nous avons appliqué l'épochè.

L'épochè signifie une suspension, car littéralement c'est le geste de prendre et tenir quelque chose *sur* un niveau donné de perception. Nous retenons quelque chose *sur* et en marge de ce que nous désirons voir plus clairement. Ainsi la manière dans laquelle épochè signifie suspension et une manière indirecte, voire corrélatrice : la suspension est la conséquence du geste d'épochè. Nous faisons épochè de quelque chose, et grâce à ce geste cette chose reste suspendue et retenue, là où elle n'affecte plus le phénomène qui nous intéresse.

Le geste évoqué par l'étymologie de l'épochè est ainsi, certainement plurivoque, mais clair, et avec un substrat complètement tactile : soit comme geste de prendre pour mettre devant nos yeux et contempler, soit comme geste de soulever pour suspendre quelque chose, et ainsi éviter que cette chose interfère avec ce sur quoi nous

---

<sup>93</sup> Cf. *Supra*. p.63.



nous penchons, l'épochè évoque premièrement une prise, deuxièmement un mouvement de déplacement de ce qui est pris, et troisièmement un résultat conséquent dans le sens de l'élargissement de notre expérience.

Et si nous nous imaginions que ce geste de *prise-sur* ou de suspension de l'épochè évoquât aussi un geste de forte saisie, une *sur-saisie* ou une *sur-prise* ? Ce sens d'intensité ne vient point d'*ἐπί*, qui évoque simplement une situation topologique, dermique si l'on veut, car *ἐπί* c'est déplacer quelque chose aux frontières, mais pas loin. C'est pourquoi l'épochè ne nie pas, n'annule pas, mais simplement neutralise, déplace et dégage, tant que le geste dure.

Dans tous les cas, nous pouvons imaginer que pour réaliser ce geste et précisément pour qu'il dure, notre saisir doit être consistant, pas forcément dur, mais puissant et constant, pour maintenir l'*ἐπί* de l'épochè : pour que ce sur quoi nous la performons reste à la périphérie de notre considération.

En concevant ce geste ainsi, on arrive facilement à voir comment cette saisie qui tient à l'écart, peut provoquer une suspension dans un sens beaucoup plus radical : saisir et tenir jusqu'à arriver à un arrêt. Nous pensons au geste que nous faisons lorsque nous préparons des petits pains, ou des gnocchis : nous prenons des bouts du rouleau de pâte, pour les mettre de côté.

Ainsi l'épochè serait, non pas la prise interruptive du bout saisi, mais du continuum duquel il est écarté. Ce que l'épochè fait c'est ainsi interrompre le cours normal de notre assentiment ; et celui-ci est bien le sens que le mot épochè a conservé jusqu'à nos jours avec la revitalisation qu'en a opéré la phénoménologie husserlienne.

L'épochè phénoménologique correspond en effet à une suspension universelle de notre croyance à toute thèse dogmatique sur le monde, par l'effort d'arrêter notre tendance spontanée à en accorder du crédit. Faire épochè en phénoménologie consiste de ce fait à retirer volontairement la confiance que nous portons aveuglement et naïvement sur nos diverses suppositions théoriques et pratiques.

C'est mettre en suspens et maintenir en suspens tout, depuis la croyance la plus philosophiquement élaborée, jusqu'à la plus quotidienne et pré-philosophique. Ceci ne veut pas dire qu'il faille tout mettre en question dans le mode de la méfiance. Pour que cette méthode soit possible, il faut absolument comprendre la nuance et la différence entre neutralisation ou suspens, et doute. L'épochè est exactement définie par Husserl

comme l'action d'inhiber (*Inhibieren*<sup>94</sup>), mettre hors valeur (*Außergeltungsetzen*<sup>95</sup>), hors-jeu (*Außerspielsetzen*<sup>96</sup>) et entre parenthèses (*Einklammern*<sup>97</sup>) toutes ces croyances. Cette époque husserlienne est pour nous juste, et un élément important de tout travail philosophique, qui, de plus, s'avère cohérent avec les anciennes conceptions de ce geste. Même si l'époque phénoménologique n'est pas tout à fait l'époque pratiquée par les stoïciens, les académiciens ou les pyrrhoniens, le geste de mise hors-jeu est somatiquement le même qu'évoque l'étymologie du mot : une saisie ferme en vue d'une mise à l'écart relativement durable.

Un premier argument pour la complète dissociation entre l'époque phénoménologique et les autres, fréquemment mise en valeur par les interprètes de l'époque, viendrait de la parole explicite de Husserl à ce sujet, qui appelle à faire époque précisément des époques du passé et des sens que ce mot a eu par le passé<sup>98</sup>.

Pour bien comprendre l'époque, il faudrait d'abord suspendre notre jugement et notre acceptation des théories anciennes autour de ce geste. Dans le paragraphe 32 du premier volume des *Idées*, Husserl veut se différencier des figures philosophiques traditionnelles, notamment du sophiste et du sceptique, le premier qui nierait et le deuxième qui douterait du monde. Au contraire, il veut être celui capable de s'abstenir de tout jugement, sans nier, sans affirmer et sans douter : *Si je le fais ainsi, comme je suis tout à fait libre de le faire, je ne nie pas ce monde comme si j'étais un sophiste, et je ne doute pas de son existence, comme si j'étais sceptique, mais je pratique l'époque*

---

<sup>94</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1973, p.60. Il faut savoir que ce premier volume de *Husserliana* contient deux ouvrages, et qu'ainsi, à chaque fois que nous citons un nombre de page inférieur à la page 40, nous citons les *Conférences de Paris (Pariser Vorträge)*, tandis que s'il s'agit d'une page supérieure à 40, nous faisons référence aux *Méditations cartésiennes*.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> Il appelle d'ailleurs à faire époque des sens passés pour chacun des termes de sa philosophie, non seulement dans le cas de l'époque. Cf. HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Éd. Cit. p.69. *Im übrigen müssen diese und alle unsere Termini ausschließlich gemäß dem Sinne verstanden werden, den ihnen unsere Darstellungen vorzeichnen, nicht aber in irgend einem anderen, den die Geschichte oder die terminologischen Gewohnheiten des Lesers nahelegen.*

phénoménologique, *qui m'empêche complètement tout jugement sur les existences dans l'espace et dans le temps.*<sup>99</sup>

Un deuxième argument pour la dissociation complète entre l'épochè phénoménologique et les autres types d'épochè, pourrait résider en leur énorme distance historique, voire culturelle. L'épochè, dans le cas de la phénoménologie, est une suspension de la croyance dans le cadre de l'activité constitutive de la Conscience ; celant étant admis, il s'agirait d'une notion incompatible et anachronique par rapport aux philosophies anciennes, qui étaient loin de concevoir et pouvoir donner naissance ou contenu à une telle idée de Conscience.

Nous constatons au contraire, malgré les attentes husserliennes (Husserl qui aurait voulu que l'épochè soit comprise exclusivement dans le contexte d'une pratique phénoménologique, à sa manière et en accord avec toutes ses propres conclusions) qu'il y a un partage certain -en tout cas un certain partage- entre le sens de l'épochè phénoménologique et ce que nous pouvons connaître des usages stoïcien, académicien et pyrrhonien du mot.

Au premier argument pour la complète dissociation entre l'épochè phénoménologique et les autres, nous opposons notre hypothèse de base sur ce sujet : la phénoménologie est une pratique au-delà de Husserl, même si grâce à lui elle s'est clairement instituée, et a pu ainsi se reproduire.

Il nous semble que la pratique phénoménologique actuelle se doit d'être hérétique par rapport à un certain nombre de principes husserliens, notamment par rapport à celui qui interdit de lier son épochè aux anciennes pratiques de ce geste.

Par rapport au deuxième argument, nous devons dire que, certes, la position qui contextualise culturellement les notions nous semble complètement raisonnable en général. Nous partageons la quête qui cherche le sens des notions à partir de leur contenu contextuel dans l'espace-temps, du moment historique et de la territorialité géographique qui leur est propre. C'est seulement ainsi que l'on peut aller dans le sens contraire d'un universalisme réductionniste. Si l'imprécision totale nous est fugacement permise, nous pourrions dire que cette position culturellement

---

<sup>99</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.65. *Tue ich es so, wie es meine volle Freiheit ist, dann negiere ich diese, Welt' also nicht, als wäre ich Sophist, ich bezweifle ihr Dasein nicht, als wäre ich Skeptiker; aber ich übe die ‚Phänomenologische‘ ἐποχή die mir jedes Urteil über räumlich-zeitliches Dasein völlig verschließt.*

perspectiviste, nous semble une position juste par rapport à la majorité des questions philosophiques et non philosophiques.

Or dans ce cas, l'on pourrait dire que cette position perd de vue la spécificité, la particulière qualité somatique de l'épochè : il s'agit d'une notion philosophique qui évoque un geste presque corporel dont le seul substrat est la matérialité ou la consistance de ce qui est suspendu par cet arrêt, de ce que cette suspension interrompt, et de la force qui arrête et qui suspend. Avec l'épochè, ne sommes-nous pas face à l'évocation d'une matérialité qui transcende les déterminations culturelles ?<sup>100</sup>

La charge philosophico-culturelle que ces dimensions, que ces vecteurs matériels de consistances et forces peuvent avoir peut varier, mais le geste d'épochè semble rester formellement, somatiquement, le même, ou de moins analogue. Cette charge sera évidemment différente du stoïcisme à la phénoménologie, mais cette différence ne semble pas suffire à dire que l'épochè change complètement et absolument entre ces deux moments historiques de son usage.

Tenant compte de cela, est-ce que nous pourrions affirmer que l'épochè phénoménologique constitue une réémergence contemporaine de l'épochè pyrrhonienne, académicienne ou même stoïcienne ? Cette question nous semble impossible à résoudre, dès lors qu'il n'existe pas de sources écrites suffisantes pour déterminer l'existence en tant que concept opératoire (encore moins dans son sens profond) de l'épochè dans ces anciennes écoles. Les travaux analysés par Pierre Couissin nous servent à montrer qu'une recherche de ce genre est toujours hautement spéculative et implique une grande quantité de postulats très difficiles à confirmer ou démentir.

Or il nous semble un peu plus productif de se poser la question sur quelles pourraient être les situations et circonstances analogues auxquelles une méthode comme l'épochè est censée répondre dans chacun de ces cas : Pourquoi cette ancienne méthodologie philosophique réapparaît-elle ? Quel type de retour fait-elle, si elle en fait un ? Quel type de persistance des problèmes du passé cela manifeste-t-il ? Peut-il y exister un rapport d'affinité entre la phénoménologie husserlienne et les anciennes

---

<sup>100</sup> Dans ce point de nos recherches, où le toucher n'a pas encore été thématiqué, les choses se posent ainsi, mais ce débat aura une tout autre allure au moment de sa réapparition vers la fin de nos travaux, où nous ne pourrons plus parler d'une sorte d'universalité somatique évoquée par l'épochè. Cf. *Infra*.p.569.

philosophies de la suspension et du doute, par leur besoin de répondre peut-être à des situations ou à des questionnements similaires ?

Nous reparlons du doute car ce rapport entre le passé et le présent de l'épochè peut être éclairci surtout en nous rappelant de la distance mise par Husserl entre la pratique de l'épochè phénoménologique et du doute philosophique, notamment la distance établie par rapport à l'évolution de ce doute en occident dans sa forme de doute hyperbolique chez Descartes. En effet, même celle qui est pour Husserl l'une des philosophies exemplaires, à savoir la *merveilleusement profonde*<sup>101</sup> méditation de Descartes, même celle-ci tombe dans le négatif du doute philosophique, où il existe un pas supplémentaire, que Husserl essaie d'éviter et de déjouer avec son épochè.

Le doute implique comme premier pas l'interruption de la croyance dans une thèse déterminée, la suspension et la rupture que représente l'épochè. Mais ensuite il continue par affirmer l'antithèse correspondante à ce qui a été suspendu, la négation de la thèse en question. Pour Husserl ceci n'est pas sortir de la croyance ; ce n'est pas la rompre et la suspendre, mais simplement passer du pôle positif au pôle négatif de la croyance.

C'est pourquoi le doute universel de Descartes n'est autre chose qu'une *négation universelle*<sup>102</sup>. Husserl postule que le geste de suspension qu'est l'épochè, même si elle se trouve impliquée comme un moment du doute, n'est pas du tout dépendante de lui. *L'épochè est pour Husserl un geste de déconnexion impliqué dans une variété d'opérations volontaires*, notamment dans des opérations qui cherchent à réfuter et nier une certaine thèse pour parvenir à affirmer son contraire, ainsi que dans de divers modes d'intentionnalité sur lesquels notre volonté n'a aucun pouvoir, comme les flux de la fantaisie.

Mais il s'agit aussi d'un geste que l'on pourrait isoler, bien délimiter et appliquer de manière complètement indépendante<sup>103</sup>, sans nier quoi que ce soit.

---

<sup>101</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.133. (...) *der wunderbar tiefsinnigen Cartesianischen Fundamentalbetrachtung*.

<sup>102</sup> *Ibidem*. p.62. (...) *sein universeller Zweifelsversuch sei eigentlich ein Versuch universeller*

<sup>103</sup> *Ibidem*. *Wir greifen nur das Phänomen der "Einklammerung" oder "Ausschaltung" heraus, das offenbar nicht an das Phänomen des Zweifelsversuches gebunden, obschon aus ihm besonders leicht herauszulösen ist, vielmehr auch in sonstigen Verflechtungen und nicht minder für sich allein auftreten kann.*

Voilà ce qui est l'épochè phénoménologique : l'isolation, la délimitation et la formulation autonome d'un geste quotidien, pour le transformer en outil philosophique, à performer systématiquement et avec constance dans tout travail fait dans ce champ.

Plus schématiquement, Natalie Depraz établit quatre disparités entre le doute cartésien et l'épochè husserlienne : a. le doute cartésien est provisoire et instrumental, tandis que l'épochè définitive est une fin en elle-même, b. le doute cartésien nie, l'épochè met simplement hors-jeu, c. le doute cartésien ne s'applique en aucune manière à l'ego, tandis que l'épochè husserlienne est dans un certain sens une épochè de l'ego (de l'ego en tant que partie du monde naturel), et d. le doute nous serait imposé par l'aspect douteux des choses, notamment des choses sensibles, tandis que l'épochè ne nous serait point imposée de l'extérieur, mais relèverait de notre liberté<sup>104</sup>.

Même si la question de la négativité du doute philosophique reste la différence fondamentale à notre avis, cette schématisation donne une idée générale du degré de distance que Husserl voulait générer entre son épochè et les méthodes des philosophies passées, à forte ressemblance avec les siennes.

Ce qui compte pour nous ici est le défi que Husserl nous lance avec cette notion de l'épochè, et consiste en ce qu'il faille apprendre, non seulement à réaliser, mais surtout à maintenir l'épochè.

Tandis que le doute est une route habituelle de notre condition humaine, de notre manière de faire sens du monde et de le comprendre, et que le doute philosophique consiste à radicaliser et systématiser cette habitude, Husserl nous invite au contraire à faire attention à cette subtile action presque muette qu'est l'épochè, dont nous avons à peine conscience, et encore moins l'habitude. Il nous invite à y faire attention pour essayer d'y rester. Il faut apprendre à rester dans cet état moins qu'intuitif et très peu naturel de suspension de la croyance, de flottement et de balancement, sans rien affirmer, sans rien nier.

---

<sup>104</sup> DEPRAZ Natalie. La phénoménologie, une méthode en prise sur l'existence. Dans Introduction à HUSSERL Edmund. La crise de l'humanité européenne et la philosophie [en ligne]. Edition numérique : Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, 2012, p.35-36. Disponible sur : <[http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/husserl\\_depraz.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/husserl_depraz.pdf)> (consulté le 15/05/2018).

L'épochè est ainsi définie comme l'abstention universelle de la mise en marche naturelle de la croyance en l'expérience<sup>105</sup>. Si l'on continue à utiliser la notion d'expérience en phénoménologie -ce qui sera largement le cas-, c'est uniquement si l'expérience est comprise comme *expérience transcendantale*<sup>106</sup>, c'est-à-dire comme le résultat de ce que l'on peut *intuitionner*, saisir grâce à l'épochè ; résultat de cette suspension dans la croyance aussi bien à l'être qu'au non-être du monde, et à tout ce qui est impliqué par lui<sup>107</sup>.

Celle de Husserl est une épochè si radicale, qui contraint à méthodiquement et universellement suspendre notre croyance (ni nier, ni assentir), même aux affirmations qui nous semblent les plus justes, même aux existences qui nous semblent les plus réelles et évidentes<sup>108</sup>. Si l'on devait comparer cette proposition husserlienne avec les anciennes écoles dont il a été question, on devrait dire que sa posture coïncide plutôt avec l'indifférence pyrrhonienne.

En effet, d'après ce que nous avons pu analyser des querelles entre académisme et scepticisme, nous ne pourrions point dire que Husserl au moment de parler de l'épochè soit en train d'avancer une thèse négative sur la réalité, du type « *rien n'est compréhensible* », comme certains académiciens. Husserl ne puise pas l'épochè dans une soi-disant incompréhensibilité du monde. Le seul motif pour l'injonction de l'épochè, c'est la tendance que nous avons à adhérer et à fixer nos dogmes et nos habitudes, ce qui interfère avec la manifestation propre des phénomènes.

Husserl s'exprime particulièrement contre le dogmatisme négatif qui serait une sorte de faiblesse en philosophie, car ce serait ne pas réussir à tenir l'état d'épochè, et tomber dans le doute. L'on pourrait dire donc que l'épochè husserlienne a une racine historique, notamment sceptique, voire pyrrhonienne.

Pourtant notre perception des similarités de Husserl avec les anciens pratiquants de l'épochè, est bien différente. Pourtant notre perception sur les

---

<sup>105</sup> Cf. HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Éd. Cit. p.189. (...) *universaler Enthaltung von der natürlichen Betätigung des Erfahrungsglaubens*. Ou la suspension universelle de toutes les positions prises à propos du monde objectif donné : HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen*. Éd. Cit. p.60. *Außergeltungsetzen ("Inhibieren", "Außerspielsetzen") aller Stellungnahmen zur vorgegebenen objektiven Welt*.

<sup>106</sup> *Ibidem*. p.72. (...) *die transzendente Erfahrung*.

<sup>107</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Éd. Cit. p.72. (...) *die universale epoqué hinsichtlich des Seins oder Nichtseins der Welt*.

<sup>108</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch*. Ed. Cit. p.65.

similarités de Husserl avec les anciens performeurs de l'épochè, est bien diverse. La posture husserlienne nous semble en effet plutôt proche d'un académicien que nous avons déjà évoqué : Carnéade.

Pour voir clair dans ce rapprochement, souvenons-nous de Sextus Empiricus et de sa manière de commencer ses *Hypotyposes* avec un partage de la philosophie en trois tendances, à savoir, dogmatisme, académisme, et scepticisme :

« (...) dans les diverses questions de la Philosophie. Les uns disent qu'ils ont trouvé la Vérité ; les autres disent qu'elle est incompréhensible ; et les autres continuent à la chercher. On appelle Dogmatiques, ceux qui s'imaginent l'avoir trouvée ; tels sont Aristote, Épicure, les Stoïciens et quelques autres. Ceux qui ont dit qu'elle était incompréhensible, sont, par exemple, Clitomaque, Carnéade et les autres Académiciens. Et ceux qui la cherchent toujours, ce sont les Sceptiques. On doit donc distinguer trois manières générales de philosopher ; celle des Dogmatiques, celle des Académiciens et celle des Sceptiques.<sup>109</sup> »

Quelle importance pourrait avoir une classification de la philosophie si ancienne, inscrite culturellement dans le Haut Empire romain et l'héritage grec encore récent, pour l'établissement de l'analogie entre Husserl et Carnéade ? L'importance réside dans le fait que Husserl continue à utiliser ces mêmes figures de classification, à exception de l'académisme, qui perd son rôle dans son schéma, pour se situer et pour interpréter le monde philosophique qui lui est contemporain.

L'analyse de l'usage husserlien des titres *dogmatisme* et *scepticisme* au tournant du XXème siècle, nous mettra face à ses similitudes avec Carnéade, en plus de nous fournir des définitions sur ces termes, importants tout au long de cette thèse.

Pour mieux discerner donc la scène philosophique où Husserl se situe et par laquelle il explique son épochè, tentons de voir les trois types de philosophie dont Sextus nous parle, autrement, comme deux types : a. celui de ceux qui ne cherchent plus la vérité, parce qu'ils l'ont trouvée (dogmatiques) ou parce qu'elle est incompréhensible, voire introuvable (académiques), et b. celui de ceux qui la chercheront toujours (sceptiques).

---

<sup>109</sup> SEXTUS EMPIRICUS. Les Hypotyposes ou Institutions Pyrrhoniennes, livre premier. Traduction de Claude Huart. Éd. Cit. p.1-2 [en ligne]. Disponible sur : < [https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Sextus\\_Empiricus\\_-\\_Les\\_Hipotiposes\\_pirroniennes.djvu/40](https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Sextus_Empiricus_-_Les_Hipotiposes_pirroniennes.djvu/40) > (consulté le 21/08/2018).



Pour Husserl le partage en philosophie ne tient évidemment plus à la notion de vérité (*ἀλήθεια*) présente dans la classification de Sextus, et comme nous venons de le souligner, l'académisme n'est pas valable pour lui, simplement car il s'agit d'une catégorie philosophique qui n'a pas survécu au passage du temps.

Seuls le dogmatisme et le scepticisme restent encore en usage, aussi bien dans la langue philosophique que dans le jargon scientifique ou dans le langage soutenu.

Leurs connotations différentes dans ces diverses dimensions, ne les empêche pas de se présenter la plupart de temps comme pôles opposés d'une même question, du continuum de l'adhérence ou de la croyance à une thèse : dogmatique est celui qui adhère totalement et sceptique celui qui n'y adhérerait jamais complètement.

L'usage husserlien de ces termes semblerait pourtant très différent. D'une part, pour Husserl le dogmatisme n'est pas tant opposé au scepticisme, comme au criticisme (Cf. §26 et §62 du premier tome des *Idées*). La différence tient à la direction du regard : en effet, le philosophe ou le scientifique dogmatique est pour Husserl celui qui travaille tout droit, franchement dans la croyance à des objectivités, sans se poser des questions sur leurs conditions de possibilité et de présentation.

D'un autre côté, le philosophe ou le scientifique critique renversera la direction naturelle de son regard qui est spontanément tourné vers l'objet, dans sa propre direction, et tourné ainsi sur soi-même et sa condition, il pourra s'interroger sur des problématiques de type épistémologique et sceptique (*erkenntnistheoretische oder skeptische Problematik*<sup>110</sup>). Cette deuxième attitude serait l'attitude proprement ou spécifiquement philosophique (*die spezifisch philosophische Einstellung*<sup>111</sup>).

Le terme criticisme, compris en philosophie comme terme technique relatif à la philosophie kantienne et la philosophie qui a pris racine chez Kant à partir du dix-huitième siècle, fait référence de manière plus générale au changement de priorités, qui, à l'époque, a placé la recherche gnoséologique au-dessus de la recherche métaphysique. Ce changement de priorités déplace le travail philosophique de la perspective de l'être et de l'essence (ancienne métaphysique) vers celui des possibilités

<sup>110</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Éd. Cit. p.54.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

et modes de la connaissance. En ce sens le criticisme fonctionne sur la base d'une *métaphysique exterminée*<sup>112</sup>.

Il est important d'évoquer ce point franchi par la philosophie de Kant, non seulement pour rappeler l'ascendance du criticisme husserlien, mais pour reconnaître cette philosophie cruciale dans l'histoire de la phénoménologie comme le point d'inflexion entre l'usage du terme *dogmatique* à l'époque de Sextus Empiricus et son usage à l'époque de Husserl. Avec Kant, le seuil du dogmatisme s'est définitivement déplacé. C'est avec sa philosophie que les sciences ont se sont vues assez fermement établies pour se développer sans s'occuper des questions métaphysiques, et qu'elles ont pu ainsi devenir les disciplines que nous voyons évoluer rapidement aujourd'hui.

Au temps de Husserl, leurs avancées étaient déjà grandes, et permettaient de comprendre qu'elles étaient elles-mêmes, les sciences positives, devenues le dogmatisme contemporain. Subséquemment Husserl applique la désignation de *dogmatique* non seulement ni en premier lieu à la métaphysique, mais précisément aux sciences : *dogmatique est toute science qui succombe face à l'épochè, ainsi que toute attitude dans n'importe quel domaine qui tombe dans ses parenthèses, étant en conséquence, non-phénoménologiques.*<sup>113</sup>

Les sciences ne sont pas phénoménologiques car elles ignorèrent la suspension de la croyance qui est l'épochè, et en l'ignorant elles y succombent. De là leur qualification fréquente de *naïves*<sup>114</sup>. Ainsi tout se passe comme si depuis le scepticisme ancien, au cours des siècles, le dogmatisme ne faisait qu'élargir son territoire, le criticisme étant une tâche trop difficile, en permanence menacée par la tentation du dogmatisme négatif, et toujours précaire, nécessitant de reformulations, de renforcements et renouvellements.

Or il faut dire que le dogmatisme des sciences non-phénoménologiques, c'est-à-dire des sciences positives ordinaires que nous connaissons comme la physique, la

---

<sup>112</sup> RENOUVIER Charles. *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*. Volume 3. Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1875, p.313.

<sup>113</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch*. Éd. Cit. p.134. (...) *wir den Komplex der der Reduktion verfallenden Wissenschaften als dogmatischen bezeichnen und ihn der Phänomenologie, als einer Wissenschaft völlig anderer Dimension, gegenüberstellen. Zugleich kontrastieren wir parallel damit dogmatische und phänomenologische Einstellung.*

<sup>114</sup> *Ibidem*. p.122. (...) *naïven ("dogmatischen") Wissenschaft.*

chimie, la biologie ou la psychologie, est pour Husserl un dogmatisme dans un sens positif et juste, dogmatisme au sens d'être précisément pré-philosophique<sup>115</sup>, qui peut se permettre de ne pas se laisser gêner par des questionnements critiques.

C'est par le postulat de cette sorte de libération par le dogmatisme que Husserl revendique pour les sciences empiriques, que nous pouvons comprendre l'usage majoritairement très négatif fait par Husserl du qualificatif du *sceptique*. En effet, les sciences empiriques doivent être préservées du scepticisme, pour pouvoir continuer leur cours à pas accéléré, sans avoir à se préoccuper pour des questions épistémologiques dont le sens ou l'absurdité doit être jugé ailleurs, au tribunal de la phénoménologie, de la science critique générale que Husserl aurait voulu fonder.

Il serait intéressant de contraster et de comprendre l'harmonisation de cette thèse husserlienne de la libération des sciences empiriques par un certain dogmatisme, avancée à l'époque du premier tome des *Idées*, avec les thèses sur la *Crise des sciences Européennes*<sup>116</sup>, publiées une vingtaine d'années plus tard.

Comme Husserl postule dans le paragraphe 26 du premier tome des *Idées*, nous pouvons supposer que la critique de la connaissance ait suffisamment avancé dans ces décennies-là, pour permettre d'ouvrir graduellement et sûrement les sciences empiriques à la perspective phénoménologique, ou bien que la conjoncture historique a simplement exigé que le dogmatisme, nécessaire pour la vitesse et l'efficacité des sciences, commence à être brisé et la crise de sens dénoncée.

En tout cas, nous n'irons pas dans le détail de cette analyse, notre objectif étant seulement de comprendre le sens de l'époque husserlienne par la comparaison de la figure de Husserl avec celle de l'académicien Carnéade.

Pour ne pas manquer de précision dans cette comparaison, nous venons de clarifier la compréhension husserlienne du dogmatisme, très distant de la compréhension ancienne du terme, et qui se trouve en opposition non pas au scepticisme mais au criticisme.

Nous avons donné le nouveau contenu historiquement enrichi, de Kant à Husserl, à chacune de ces catégories : si avant Husserl le dogmatisme correspondait à

---

<sup>115</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Éd. Cit. p.54. (...) *in einem guten Sinne dogmatischen, das ist vorphilosophischen.*

<sup>116</sup> HUSSERL Edmund. La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale. Éd. Cit. & Husserliana 6 Die Krisis der europäischen Wissenschaften. Éd. Cit.

la métaphysique et le criticisme au changement de perspective qui a permis l'avancée des sciences modernes, après Husserl le dogmatisme s'étend et enveloppe les sciences modernes elles-mêmes, laissant alors comme seul criticisme la phénoménologie qu'il est en train de mettre en place. Du tribunal de la Raison au tribunal de l'intuition, le dogmatisme finira avec une charge supplémentaire presque totale, en venant à dénommer tout ce qui n'appartient pas à la phénoménologie.

Finalement nous avons aussi évoqué que, même si Husserl reprend précisément l'époché comme cœur de sa méthodologie, sa compréhension du scepticisme n'est point celle d'une interruption salutaire des dogmatismes, mais celle d'un soupçon et une méfiance excessive et par définition absurde. Husserl ne pense pas que le scepticisme radical des anciens soit absurde, même s'ils démentiraient d'après lui *expressis verbis* l'existence de toute chose, même de la raison humaine<sup>117</sup>, car au moins il n'a pas prétendu construire sur ce qu'il venait de nier. La phénoménologie elle-même doit compter d'ailleurs un certain degré de scepticisme dans son tempérament (*Grundstimmung der Skepsis*<sup>118</sup>), puisque *la critique sceptique des naturalistes et des historicistes*<sup>119</sup>, fait partie de son travail.

Mais Husserl est tout de même prêt à dire que le scepticisme est par définition caractérisé par un *contresens* (*Widersinn*<sup>120</sup>). La définition du scepticisme ou d'un argument sceptique sera ainsi à plusieurs reprises établie comme une argumentation (peu importe son contenu ou sa direction) logiquement insensée, car elle suppose comme fondement de la validité de ses énoncés, ce qui en eux se trouve nié<sup>121</sup> : *Widersinnigkeit des Skeptizismus*<sup>122</sup>.

---

<sup>117</sup> HUSSERL Edmund. Philosophie als strenge Wissenschaft. Dans Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. La Haye : Martinus Nijhoff, 1986, p.9.

<sup>118</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.136.

<sup>119</sup> HUSSERL Edmund. Philosophie als strenge Wissenschaft. Éd. Cit. p.57. (...) *die skeptische Kritik der Naturalisten und Historizisten*.

<sup>120</sup> *Ibidem*. p.9. *Daß dies einen Widersinn jener Art mit sich führt, der jede in einem prägnanten Sinn skeptische Theorie charakterisiert*

<sup>121</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.174. *Aller echte Skeptizismus, welcher Art und Richtung er auch ist, zeigt sich durch den prinzipiellen Widersinn an, daß er in seinen Argumentationen implizite, als Bedingungen der Möglichkeit ihrer Geltung, eben das voraussetzt, was er in seinen Thesen leugnet.* & Cf. *Ibidem*. p.43.

<sup>122</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 2 Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Éd. Cit. p.61.

Ainsi un sceptique est par exemple celui qui n'assume pas le *cogito* cartésien, c'est-à-dire qui réfléchit et qui pourtant n'assume pas la signification épistémologique de la réflexion<sup>123</sup>.

Entre sceptiques et dogmatiques, l'état de la philosophie et de la science ne pouvait pas être autre que celui d'une *crise*. Placer la phénoménologie comme enveloppe et sommet critique de toute science correspond à surmonter le faux positivisme du négativisme sceptique, par un vrai positivisme<sup>124</sup>. Ainsi, chez Husserl nous nous retrouvons dans les curieuses circonstances d'une synonymie entre dogmatisme et scepticisme : loin de la classification des possibilités de la philosophie faite par Sextus, où dogmatisme et scepticisme étaient des pôles opposés, pour Husserl dogmatisme et scepticisme désignent des caractéristiques propres au fonctionnement des sciences de son époque, qui doivent être détrônées par la phénoménologie.

À présent, alors que le sens husserlien de dogmatisme et scepticisme ont été éclaircis, nous pouvons tranquillement retourner à notre comparaison de Husserl et l'académicien Carnéade, pour mieux discerner le sens de l'épochè phénoménologique.

Plus haut nous avons déjà dit que Carnéade était le quatrième successeur d'Arcésilas, et en grand partie responsable, d'après Couissin, de l'appropriation pyrrhonienne de l'épochè académicienne, effectuée par Enésidème, car face à la problématique généralisation de l'épochè stoïcienne faite par Arcésilas, il aurait postulé une théorie pour la contrebalancer, qui aurait fini par donner la fausse impression d'un renoncement complet à l'épochè. En effet, l'*ἐποχή περὶ πάντων*<sup>125</sup> d'Arcésilas, et ainsi de la Nouvelle Académie en général, aurait fait l'objet d'une grande incompréhension, d'accusations d'apraxie et d'aphasie provenant du stoïcisme, à ce que Carnéade aurait répondu avec sa théorie dite du *πιθανόν*, ce qui aurait fini par provoquer le désistement de l'épochè des académiciens venus après lui.

« (...) désespérant de renverser le principe de la suspension universelle du jugement, défendu par Arcésilas, les Épicuriens avaient fini par emprunter aux Stoïciens eux-mêmes un argument qu'ils brandissaient 'comme un épouvantail', et que

<sup>123</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.174.

<sup>124</sup> HUSSERL Edmund. *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Ed. Cit. p.60. *um den skeptischen Negativismus (der sich Positivismus nennt) durch den wahren Positivismus überwinden*.

<sup>125</sup> COUISSIN Pierre. *Op.Cit.* p.396.

l'on appelle l'argument de l'inaction (*ἀπραξία*). (...) l'argument vise à nier qu'il y ait compatibilité entre suspension du jugement et action, toute action impliquant un choix et une impulsion volontaire, tandis que le choix et l'impulsion volontaire impliquent à leur tour l'assentiment à une représentation, qu'interdit la suspension du jugement.<sup>126</sup> »

L'épochè radicalisée, amenée aux extrêmes, impliquerait ne pas pouvoir réaliser la moindre action ni prononcer le moindre mot, car elle ne permettrait aucune sorte d'assentiment, affirmatif ou négatif, sur aucune sorte d'existence. La réponse de Carnéade consiste donc à dire qu'il y a tout de même des impressions auxquelles nous pouvons, même en pratiquant l'épochè ou la suspension philosophique de la croyance, donner notre assentiment. Ce sont les impressions persuasives, ou probables : *πιθανόν* (neutre, nominatif et singulier, *πιθάνος* et *πιθάνη* pour le masculin et le féminin du même cas, et *πιθανοί*, *πιθαναί*, *πιθανά* pour le nominatif pluriel en masculin, féminin et neutre, respectivement).

La traduction de *πιθανόν* comme persuasif, ou bien comme probable, constitue déjà une prise de position herméneutique, l'acceptation d'une certaine interprétation de la théorie carnéadienne.

Suzanne Obdrzalek<sup>127</sup> souligne en début de son article de 2006, que si l'on considère que la théorie de Carnéade propose simplement et *subjectivement* des impressions, presque intuitivement acceptables, l'on pourra traduire *πιθανόν* par persuasif. Au contraire, si l'on considère que Carnéade propose des impressions raisonnables et cohérentes, ou en quelque sorte *objectivement* très acceptables, l'on traduira le mot par *probable*. Même si l'adverbe *objectivement* évoque une séparation sujet-objet peut-être anachronique, il est très utile pour faire la différence entre les deux interprétations de Carnéade, et leurs traductions correspondantes.

---

<sup>126</sup> BABUT Daniel. Du scepticisme au dépassement de la raison : philosophie et foi religieuse chez Plutarque. Dans : Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994). Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994, p.566.

<sup>127</sup> OBRZALEK Suzanne. Living in doubt: Carneade's Pithanon reconsidered. Dans SEDLEY David éditeur. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXI: Winter 2006. Oxford : Oxford University Press, 2006, p.243.

Rappelons-nous des mots de Diogène au livre VII de ses *Vies et Doctrines*, dédié à Zénon : *Pour eux* (les stoïciens) *le critérium de la vérité* (*Κριτήριον δὲ τῆς ἀληθείας*) *est la représentation cataleptique* (*καταληπτικὴν φαντασίαν*), *c'est-à-dire celle qui émane d'un objet réel*<sup>128</sup>. Même si les doctrines stoïciennes variaient, l'origine de leur critique envers les adeptes de l'époque résidait fondamentalement et généralement en cette idée de représentation ou d'impression cataleptique.

Or ni les académiciens ni aucune philosophie qui s'oppose à des notions à ce point dogmatiques, pouvaient admettre que ces impressions qui correspondent à un objet réel existent ni qu'elles constituent un critérium, c'est-à-dire un début ou un fondement pour l'action -encore moins le fondement d'une bonne vie.

La théorie du *πιθανόν* vient donc se débarrasser des accusations stoïciennes, donnant un critérium pour l'action, sans avoir à abandonner l'engagement académicien envers l'époque<sup>129</sup>. Car la réponse de Carnéade consiste à dire non seulement que les impressions *πιθαναί* sont un fondement suffisant pour l'action, mais qu'elles le sont sans avoir besoin d'être acceptées de manière dogmatique.

Il s'agit en effet, non pas d'impressions qui vont avoir une autorité spéciale car elles seraient alors liées à la réalité conçue de manière dogmatique, mais simplement d'impressions qui nous semblent vraies, *plus vraies* ou plus probables que d'autres, d'une manière très vive et après un examen rigoureux. Ces impressions *πιθαναί*, ne supposent donc aucune théorie dogmatique sur la réalité ou sur notre accès à cette réalité, et ne coïncident pas nécessairement avec ce qui est vrai de fait. Il est cependant généralement admis qu'elles sont pour la plupart justes<sup>130</sup>.

Mais jetons un regard sur le système complet, ou plutôt la classification assez intuitive des impressions faite par Carnéade. Le résumé le plus simple est fait par Cicéron (Premiers académiques, livre second, XXXI<sup>131</sup>) : Carnéade distinguait, dit-il, deux genres de représentations (*duo genera visorum*), le premier divisé en représentations certaines (*visa quae percipi possint*) et incertaines (*quae non possint*),

<sup>128</sup> DIOGENE LAËRCE. *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, tome second. Éd. Cit. p.79.

<sup>129</sup> OBDZALEK Suzanne. *Living in doubt: Carneade's Pithanon reconsidered*. Éd. Cit. p.244.

<sup>130</sup> *Ibidem*. p.248.

<sup>131</sup> CICÉRON. *Œuvres complètes de Cicéron*, tome troisième. Paris : J.J. Dubochet et compagnie, 1843, p.466.

et le second divisé en représentations probables (*visa probabilia*) et improbables (*visa non probabilia*).

L'on pourrait ainsi dire que pour Carnéade il y avait deux aspects de chaque impression, un aspect en lien avec l'objet, et un autre en lien avec le sujet de la perception. Dans leur aspect objectif les impressions seraient vraies ou fausses, tandis que dans leur aspect subjectif elles seraient apparemment vraies ou probables, ou apparemment fausses ou improbables. Les impressions apparemment vraies sont les *πιθαναί*, et elles deviendront le critérium carnéadien pour la vie et la connaissance lorsqu'elles sont vérifiées ou non contredites par les circonstances : *probabilem visionem (...) quae non impediatur*<sup>132</sup>, dira Cicéron.

Ces impressions *πιθαναί* ou de l'apparemment-vrai, peuvent être aiguës ou fades, se présenter plus ou moins affaiblies ou renforcées par les circonstances ou par les analyses logiques ou empiriques que l'on pourrait en faire, etc.

Ainsi Sextus nous dit-il que la Nouvelle Académie de Carnéade a établi qu'il existe des impressions probables de trois types, a. simplement probables (*τὰς μὲν γὰρ αὐτὸ μόνον πιθανὰς ὑπάρχειν*), b. probables non contredites par des observations exactes (*τὰς δὲ πιθανὰς καὶ διεξωδευμένας*), et c. probables non contredites par des observations exactes et avérées (*τὰς δὲ πιθανὰς καὶ περιωδευμένας καὶ ἀπερισπάζουσας*).

La traduction française de ce fragment de Sextus est la suivante : *Ils disent [les académiciens] que les unes [les impressions] sont probables seulement, et d'autres probables et prouvées par des observations exactes, et d'autres encore probables, prouvées par des observations exactes, et qui ne sont embarrassées d'aucun doute.*<sup>133</sup>

Or, en vue de la comparaison que nous voulons faire entre Carnéade et Husserl, ce n'est pas le détail de la théorie carnéadienne qui nous intéresse. D'ailleurs, il serait inutile de nous y intéresser, car nous sommes dans l'impossibilité d'approfondir sa connaissance : Carnéade, comme Arcésilas et Pyrrhon, n'a point laissé d'écrits.

<sup>132</sup> CICERON. Œuvres complètes de Cicéron, tome troisième. Éd. Cit. p.446.

<sup>133</sup> SEXTUS EMPIRICUS. Les Hypotyposes ou Institutions Pyrrhoniennes, livre premier. Éd. Cit. p.117 [en ligne]. Disponible sur : [https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=Page:Sextus\\_Empiricus\\_-\\_Les\\_Hipotiposes\\_pyrroniennes.djvu/152&action=edit&redlink=1](https://fr.wikisource.org/w/index.php?title=Page:Sextus_Empiricus_-_Les_Hipotiposes_pyrroniennes.djvu/152&action=edit&redlink=1) > (consulté le 21/08/2018).



Les seuls témoignages de sa doctrine sont les écrits de Sextus et Cicéron<sup>134</sup>, mise à part du fait que Clitomaque lui-même (responsable d'avoir systématisé et répandu sa doctrine, demeurant avec lui jusqu'à la vieillesse<sup>135</sup>) affirmait qu'il n'avait jamais pu découvrir quelle était au fond la pensée de Carnéade<sup>136</sup>. Nous désistons de continuer à étudier ce philosophe, voulant maintenir seulement certains faits assez sûrs, pour pouvoir établir la comparaison avec Husserl :

Premièrement, Carnéade apprend et suit une doctrine radicale de l'époque (l'*ἐποχή περὶ πάντων* d'Arcésilas). Husserl de son côté propose une époque décrite comme déconnexion (*Ausschaltung*) et mise entre parenthèses (*Einklammerung*), qui puisse produire une altération radicale (*radicale Änderung*) de l'attitude naturelle, voire de toute attitude dogmatique ou non-phénoménologique (§ 31 du premier tome des *Idées*).

Deuxièmement, la radicalité de leurs époques respectives empêche Husserl et Carnéade d'adhérer à ou d'approuver toute thèse dogmatique, et tout dogmatisme en général, soit-il positif ou négatif.

Troisièmement, dans les deux cas, le risque de tomber précisément dans un dogmatisme négatif, et de ne pas pouvoir réaliser -ou plutôt justifier- leurs objectifs théoriques et pratiques, les pousse, ou en tout cas les encourage, à établir *une théorie de ce qui resterait immun, intact de l'époque* : dans le cas de Carnéade la théorie des impressions probables (*πιθανὴ φαντασία*) et dans le cas de Husserl la théorie de l'ego pur transcendantal, ou *le schéma universel ego-cogito-cogitatum* (*allgemeines Schema ego-cogito-cogitatum*<sup>137</sup>).

En dernier lieu, aussi bien dans le cas de Husserl que dans le cas de Carnéade cette limitation de l'époque leur aura valu des critiques, allant jusqu'à les accuser d'abandonner le dynamisme et l'esprit initial de leurs époques respectives. Dans le cas de Carnéade, au début du quatrième siècle il y a déjà le témoignage d'Eusèbe de Césarée qui suivant Numénios d'Apamée, dit au chapitre XII du livre XIV de sa

<sup>134</sup> OBDRZALEK Suzanne. *Op. Cit.* p.243.

<sup>135</sup> CICERON. Œuvres complètes de Cicéron, tome troisième. Éd. Cit. p.446.

<sup>136</sup> *Ibidem.* p.480.

<sup>137</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen.* Éd. Cit. p.87.

*Praeparatio Evangelica*, qu'il ne différait d'*Arcésilas* qu'en un seul point, celui de l'*ἐποχή*, le refus d'adhésion (*assensionis retentio*)<sup>138</sup>.

Dès ce temps-là, jusqu'au dix-neuvième siècle dans l'ouvrage déjà cité sur *Les sceptiques grecs* de Victor Brochard, l'opinion serait assez acceptée : *avec réserves il est vrai, que Carnéade avait renoncé à l'ἐποχή*<sup>139</sup>.

De son côté, Husserl est à l'origine de toute une gamme de phénoménologies qui discutent ce qui semblerait être une relativisation, une atténuation, une limitation de l'épochè. L'épochè devait suspendre, non seulement les jugements et les positions sur toute doctrine philosophique précédente<sup>140</sup>, ni seulement les jugements et les positions sur le monde et les objets y perçus (ramenés en mémoire, crédités comme réels, etc.<sup>141</sup>), mais également, dans un certain sens, la propre personne du phénoménologue<sup>142</sup>.

Or de fait elle n'a jamais été chez Husserl plus qu'une méthode pour arriver à ce que nous voudrions appeler le reste, le résidu, voire le débris transcendantal, à savoir l'ego ou le moi pur<sup>143</sup>, ce champ de la conscience (*das gesamte Bewußtseinsfeld*)<sup>144</sup>, qu'aucune réduction ne pourrait (d'après Husserl) jamais effacer<sup>145</sup>. Depuis le début en effet, il semblerait que l'épochè n'ait été pour Husserl qu'une manière de faire *tabula rasa* des dogmatismes précédents, pour mieux poser le sien.

<sup>138</sup> CAESAREAE Eusebii Pamphili (Eusèbe de Césarée) *Praeparatio evangelica*, bilingue grecque et latine [en ligne] Paris : Sumptibus Michaelis Sonni, Caroli Morelli, & Sebastiani Cramoisy, 1628, p.736. Disponible sur < <https://books.google.fr/books?id=ieVBAQAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=Praeparatio+Evangelica&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjU3K6IwsfdAhVMzRoKHeaoBSMQ6AEIXjAH#v=onepage&q&f=true> > (consulté le 07/01/2018).

<sup>139</sup> BROCHARD Victor. *Op.Cit.* p.135.

<sup>140</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch.* Ed. Cit. p.39. *Die philosophische époque, die wir uns vornehmen, soll, ausdrücklich formuliert, darin bestehen, daß wir uns hinsichtlich des Lehrgehaltes aller <sup>35</sup>vorgegebenen Philosophie vollkommen des Urteils enthalten und alle unsere Nachweisungen im Rahmen dieser Enthaltung vollziehen.*

<sup>141</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Éd. Cit. p.14. (...) *die transzendente Epoché <sup>35</sup>hinsichtlich der seienden Welt mit allen jeweils erfahrenen, wahrgenommenen, erinnerten, gedachten, urteilsmäßig geglaubten Objekten.*

<sup>142</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch.* Ed. Cit. p.179. *Vollziehe ich aber die phänomenologische époque, verfällt, wie die ganze Welt der natürlichen Thesis, so "Ich, der Mensch" der Ausschaltung.*

<sup>143</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Éd. Cit. p.12. *Die phänomenologische Epoché reduziert mich auf mein transzendentales reines Ich.*

<sup>144</sup> *Ibidem.* p.32.

<sup>145</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch.* Ed. Cit. p.179. *kein Ausschalten die Form des cogito aufheben und das "reine" Subjekt des Aktes herausstreichen kann.*

Qu'y a-t-il à sauver de cette phénoménologie, si même l'épochè n'y a été que détournée de ses possibilités suspensives, voire subversives ?

Justement, comme dans le cas de Carnéade -et c'est ici que nous finissons la comparaison-, il y a à reprendre de Husserl une sorte de *paradoxisation*, cette manière de maintenir aporétiquement à la fois une description radicale de l'épochè, et l'établissement clair et définitif de ce qui lui resterait résistant, de ce qui déterminerait donc sa faiblesse et son manque de radicalité.

Aussi bien Husserl que Carnéade ont conçu et fait école d'une version de l'épochè très puissante en paroles, mais compromise et bornée dans les faits. Dans les deux cas le compromis est fait en vertu d'une théorie déterminée des capacités de la connaissance humaine.

Dans le cas de Carnéade l'épochè est limitée par la possibilité des impressions probables, qui peuvent nous faire à juste titre pencher en leur faveur, pour fonder ainsi nos actions et notre moral. Dans le cas de Husserl l'épochè est limitée par le champ transcendantal de la conscience.

Ces points de résistance, ces éléments intouchables pour l'épochè, loin de délégitimer ces philosophies ou les faire tomber dans l'oubli, par l'incohérence avec le principe de radicalité de l'épochè, ont permis, ou plutôt ont exigé une décision de la part des disciples et lecteurs, occasionnant ainsi une sorte de *prolifération par dépassement*.

En effet, dans la suite de phénoménologies post-husserliennes, il n'y a que des audacieux herméneutes, qui sont devenus phénoménologues, non pas par l'application systématique de l'épochè, ni par la continuation des recherches husserliennes, mais dans la mesure de leur capacité de variation des propositions husserliennes - une capacité qui, tout en dépassant son modèle, demeure harmonieuse.

Les exemples de cette continuation de la phénoménologie par dépassement, c'est-à-dire, par discontinuation de ses thèses positives et par une reconduction de l'épochè, sont multiples.

Ainsi, en 1945, nous avons Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) qui entamera sa route affirmant que *le plus grand enseignement de la réduction est l'impossibilité*

*d'une réduction complète*<sup>146</sup>, et que dans ces circonstances, faire de la phénoménologie est savoir comprendre ce qui résiste, ce qui ne fléchit pas à l'épochè.

Dans son cas, évidemment ce n'est pas la conscience transcendantale pure, mais le monde : *l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît. Quand je reviens à moi à partir du dogmatisme du sens commun, ou du dogmatisme de la science, je trouve non pas un foyer de vérité intrinsèque, mais un sujet voué au monde. (...) on voit par là le vrai sens de la célèbre réduction phénoménologique.*<sup>147</sup>

En 1974, nous avons aussi Emmanuel Levinas (1906-1995) qui, quarante-quatre ans après sa thèse sur la théorie husserlienne de l'intuition, travaillait encore dans le champ de la phénoménologie, visant une *réduction phénoménologique où l'indescriptible se décrit*<sup>148</sup>, une épochè qui ne s'arrête pas à l'ego pur et au domaine de ce qui est pour lui descriptible, une épochè qui nous amène non seulement au-delà des dogmatismes anciens, *au-delà de l'essence et de la vérité*<sup>149</sup>, mais aussi au-delà des dogmatismes husserliens : *au-delà de la conscience*<sup>150</sup>, *au-delà de l'expérience*<sup>151</sup>, *au-delà de l'actualité même qu'est l'unité de l'aperception du je pense*<sup>152</sup>.

Comme dernier exemple d'une suite que nous pourrions longuement continuer, nous avons Michel Henry (1922-2002), qui trente ans après sa thèse de doctorat, continue également à travailler à partir de son rapport -négatif, mais en tout cas fondateur- à la phénoménologie, et qui nous parle dans sa *Phénoménologie matérielle de l'étroitesse de la portée* de l'épochè husserlienne : *car, dans cette épochè du monde, c'est seulement le monde empirique et le moi psychique inscrit en lui, ce sont uniquement les contenus de ce monde et la croyance en eux qui se trouvent suspendus, non pas le monde lui-même (...)*<sup>153</sup>.

De manière générale, la constatation que nous pouvons faire est que, malgré leurs différences toujours significatives, les phénoménologies post-husserliennes s'accordent pour dire que l'épochè mise en marche par Husserl, le changement de la

<sup>146</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Phénoménologie de la perception. Paris : Gallimard, 1976, p.viii.

<sup>147</sup> *Ibidem.* p.v.

<sup>148</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Éd.Cit. p.69.

<sup>149</sup> *Ibidem.* P.37.

<sup>150</sup> *Ibidem.* 223.

<sup>151</sup> *Ibidem.* 189.

<sup>152</sup> *Ibidem.* 181.

<sup>153</sup> HENRY Michel. Phénoménologie matérielle. Paris : Puf, 1990, p.80-81.

direction du regard qu'il a proposé, le désir renouvelé d'aller au-delà des dogmatismes qu'il a réinstallé, va bien au-delà de la limite qu'il a choisi de se donner, en vertu de ses intérêts concrets et la complexion de son existence dans un espace-temps déterminé. De manière général encore, nous pourrions dire que les phénoménologies postérieures à Husserl peuvent être lues comme une dénonciation de l'incapacité husserlienne à performer l'épochè jusqu'au bout.

Elles diraient en chœur avec Patočka, *que plutôt que sur une science égologique systématique (systematischer egologischer Wissenschaft<sup>154</sup>), la réflexion radicale débouche sur un insaisissable<sup>155</sup>.*

C'est cette supposée incapacité husserlienne (que pour nous est plutôt un choix scientifique bien conscient) dans le déploiement intégral de la force de l'épochè, qui servira comme point de départ et foyer méthodologique à notre Phénoménologie du toucher, dans la perspective des lectures éthiques possibles du discontinuisme. C'est précisément à ce point de la limitation husserlienne de l'épochè que, suivant l'élan des post-phénoménologies, nous allons proposer une épochè qui ne cesse jamais de performer la suspension et la rupture que cette suspension représente.

Pour l'instant et pour finir cette première partie méthodologique, nous allons laisser un registre schématique de quelques modèles de l'épochè. Ceci nous servira à mieux cerner de quoi on parle exactement, en termes de processus performatif concret, quand on propose de réaliser ou appliquer l'épochè.

Le premier est proposé par Husserl lui-même dans la *Crise des sciences*. Il remonte donc aux alentours de l'année 1936, et peut être tenu pour un dernier modèle de l'épochè, étant donné que Husserl est mort en 1938.

Le deuxième modèle est proposé par Natalie Depraz en 2005. Il nous semble très utile dans sa complémentarité avec le modèle husserlien.

Avant de parler du premier modèle il faut rappeler que de manière globale, Husserl percevait les chemins vers l'épochè transcendantale comme multiples. De cette multiplicité, il a percé au moins trois chemins, dont les déploiements se trouvent progressivement imbriqués :

---

<sup>154</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Éd. Cit. p.33.

<sup>155</sup> PATOČKA Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, traduction d'Erika Abrams. Lagrasse : Verdier, 1999, p.191.

1. Le chemin dit cartésien, évoqué dans le premier tome des *Idées*, et repris critiquement presque un quart de siècle après dans les paragraphes 18 et 19 de *Krisis*.

2. Le chemin à partir du monde-de-la-vie (*Lebenswelt*).

3. Le chemin à partir de la psychologie.

Ces deux derniers appartiennent purement au texte de *Krisis*.

Le premier amenait comme par un saut (*wie in einem Sprunge*<sup>156</sup>) au champ d'étude qu'il chercha à obtenir, à la Conscience absolue schématisée dans le *cogitatio-cogitata*, mais le deuxième et le troisième auraient permis de prendre plus de précautions, de risquer moins la chute dans des préjugés naturalistes.

Ces trois chemins peuvent être conçus comme un seul modèle de l'épochè, à partir du point d'inflexion que Husserl achève après avoir critiqué la voie cartésienne et après avoir largement suivie, déjà depuis le paragraphe 28 de *Krisis*, la voie de la *Lebenswelt*.

Il s'agit, pour ce point d'inflexion, du point où la deuxième voie exige le passage à la troisième voie de la *psychologie* ; ce terme ayant acquis un nouvel sens non objectiviste, et d'après Husserl même purement phénoménologique.

Voici l'expression de ce point de rupture au paragraphe 53 :

« Dans l'épochè la logique et tout a priori, ainsi que toute conduite de la preuve dans le style antique et vénérable, ne sont plus des arguments de poids -ce sont seulement une naïveté soumise elle-même à l'épochè, comme toute scientificité objective. D'un autre côté c'est la particularité essentielle d'une philosophie qui commence dans ce radicalisme phénoménologique-transcendantal, et c'est, comme nous l'avons déjà dit, sa différence avec la philosophie objective que, au lieu de disposer d'avance d'un sol d'évidences toutes prêtes, elle exclue par principe le sol d'un sens de ce genre (fût-il même autre). Elle doit par conséquent commencer d'abord dans l'absence de sol (*bodenlos*<sup>157</sup>). Mais elle gagne aussitôt la possibilité de se créer par ses propres forces un sol (...) Son chemin est nécessairement, au commencement, un chemin d'expériences et de pensées poursuivies dans l'expérience naïve, comme l'a été celui que nous avons suivi tout à l'heure dans une ébauche

<sup>156</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.176 & Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.158.

<sup>157</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.185.

grossière. Cette philosophie ne possède à l'avance aucune logique ni méthodologie et ne peut conquérir sa méthode, que par une méditation de soi-même toujours renouvelée. Son destin [...] tomber toujours à nouveau dans des paradoxes (...)»<sup>158</sup>

L'époque dont parle Husserl au début de ce paragraphe est l'époque de la voie cartésienne, voie améliorée et menée plus loin dans la voie de la *Lebenswelt*. Pour expliquer brièvement ces deux voies dans leur imbrication, nous pourrions dire de manière globale :

Si la voie cartésienne nous a amenés à une époque qui suspendait l'efficacité du monde (du monde présent par nos sens, du monde de la culture philosophique, du monde objectif fondé sur ces deux mondes-là, du monde scientifique fondé pareillement en eux, etc.), la voie de la *Lebenswelt* nous a montré que, même si le monde nous avait été ôté (*genommen*)<sup>159</sup> dans toutes ces acceptions, par l'époque, il avait néanmoins survécu dans une sorte de métamorphose : *Les sciences bâtissent sur l'évidence du monde de la vie, dans la mesure où c'est à chaque fois de lui qu'elles en font leur profit. Mais faire usage du monde de la vie de cette façon-là ne veut pas dire connaître scientifiquement ce monde (...)*<sup>160</sup>

Le monde suspendu par l'époque (voire le monde saisi comme réel, comme base non questionnée de la vie quotidienne et des sciences) est devenu, grâce à la suspension de son efficacité comme axiome, un monde des phénomènes ou un Monde-de-la-vie. Cette *Lebenswelt*, ayant été toujours présente, n'était jamais véritablement devenue thème d'une science. Autrement dit, avec l'époque et par l'époque, le monde évident par lui-même meurt. Un autre monde, ou un autre mode du monde, le Monde-de-la-vie naît. Ceci dans un seul et même mouvement. Ainsi et paradoxalement, le monde devient par un processus de déconnexion, d'indifférence à l'égard de son évidence, un *domaine d'évidences originelles*<sup>161</sup> présente à l'intuition.

Mais c'est à ce moment-là, alors que Husserl semble arriver à un résultat, à la retrouvaille du Monde-de-la-vie, qu'en réalité il aboutit à un point d'inflexion à partir duquel son chemin ne peut pas continuer sans subir une grande altération.

<sup>158</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.206-207.

<sup>159</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.182.

<sup>160</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.142.

<sup>161</sup> *Ibidem*. p.145.

Il arrive à l'aporie généralisée et multiple consignée dans le passage du paragraphe 53 que nous venons de citer.

En effet, ayant parcouru la voie cartésienne, qui s'est approfondie par la voie de la *Lebenswelt*, ce qu'il a rencontré, ce n'était pas une réponse, mais un abîme.

Aussi bien la voie cartésienne, ayant pour résultat le champ de recherche de l'ego pur, que la voie ayant pour résultat le thème de la *Lebenswelt*, sont des voies qui ramènent à des sortes de coquilles vides.

Il y a un problème de contenu dans les titres *Ego* et *Lebenswelt*, même si le premier, en sa double constitution de noème et de noèse, a été chargé, déjà au premier volume des *Idées*, avec la pluralité d'intentionnalités de la conscience.

Le deuxième a aussi été chargé, de son côté, de l'apriori de la corrélation.

Pourtant Husserl comprend que de manière non pas accidentelle ou dépassable, mais essentielle, le destin (*Ihr Schicksal*<sup>162</sup>) du phénoménologue est de tomber toujours à nouveau dans des paradoxes, c'est-à-dire de ne découvrir que le vide ou la circularité à chaque fois que le bout d'une voie semble avoir été atteint.

Husserl parviendra ainsi à la conviction qu'une nouvelle voie est nécessaire ; une troisième voie (si nous considérons la voie cartésienne et la voie de la *Lebenswelt* comme différentes), ou une deuxième voie (si nous les considérons dans leur imbrication et leur unité progressive).

« Par conséquent, à l'encontre de notre première mise en place de l'épochè, il nous faut une autre, et donc il faut une refonte consciente de celle-ci grâce à la réduction à l'ego absolu en tant qu'il est en dernière instance l'unique centre de fonctionnement de toute constitution. (...) L'ego est donné apodictiquement dans le coup d'envoi de l'épochè, mais il y est donné comme une « concrétion muette » (*'stumme Konkretion'*<sup>163</sup>). Il faut qu'on le porte à l'exposition, à l'expression, et ce dans une 'analyse' à partir du phénomène du monde. Dans cette démarche systématique on gagne tout d'abord la corrélation du monde et de la subjectivité transcendante, objectivée dans l'humanité.<sup>164</sup> »

<sup>162</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.185.

<sup>163</sup> *Ibidem*. p.191.

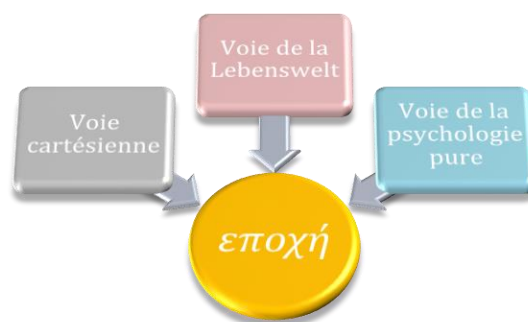
<sup>164</sup> HUSSERL Edmund. *La Crise*. Éd. Cit. p.212-213.



Husserl ferme ainsi les deux premières voies, voire les deux premiers contextes de compréhension de l'épochè : il énonce ses résultats, à savoir, qu'il faut performer *l'auto-méditation la plus radicale et la plus profonde*<sup>165</sup> dans les limites des champs découverts (l'Ego et la *Lebenswelt*), sachant qu'ils sont encore relativement vides, du moins assez muets. Et il indique la nouvelle voie, capable de leur donner contenu ou ramener à une expression concrète : la psychologie autrement comprise.

« Dans la psychologie pure, c'est-à-dire descriptive au sens vrai, l'épochè est le moyen (*das Mittel*<sup>166</sup>) pour rendre éprouvables et thématiques dans la pureté de leur essentialité propre les sujets qui, dans la vie mondaine naturelle, sont éprouvés et s'éprouvent eux-mêmes comme pris dans des relations intentionnelles-réales à des objets mondainement réaux. Ainsi deviennent-ils pour le théoricien psychologue absolument hors-du-coup (*uninteressierten*<sup>167</sup>) des 'phénomènes' en un sens nouveau et particulier – et c'est ce changement d'attitude (*Umstellung*<sup>168</sup>) qui s'appelle ici réduction phénoménologico-psychologique. »<sup>169</sup>

Ainsi à partir de *Krisis*, nous parvenons au premier modèle de l'épochè, ou bien de ce que nous venons de dénommer les *contextes de compréhension de l'épochè* :



Ce modèle est à la fois un modèle méthodique et historique. De l'étudier peut permettre de comprendre aussi bien les pas et les actions volontaires à réaliser pour

Figure 1 : Voies vers l'épochè.

<sup>165</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.216.

<sup>166</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.247.

<sup>167</sup> *Ibidem.* p.247.

<sup>168</sup> *Ibidem.*

<sup>169</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.274.

arriver à l'épochè (voire les risques qui pullulent autour de ces actions), que l'histoire philosophique qui est impliquée dans la constitution de ces voies.

Or il est important pour nous que les éléments les plus basiques qui donnent sens à ce modèle tardif de l'épochè husserlienne soient consignés et au moins brièvement traités ici.

Nous devons toutefois, premièrement, nous pencher sur ce modèle ressortant du texte de *Krisis*, pour reconnaître, dans une première approche, la lucidité de Husserl à l'égard de son propre travail. Cette lucidité nous montre que sa doctrine, dans toute l'intransigeance qui semble l'envelopper après un siècle de phénoménologie, est -ou du moins était- une doctrine vive, dynamique, en constante correction et évolution.

Il faut avoir cette perspective au moment de parler de l'épochè, et c'est à partir d'elle que nous continuerons à parler de *modèles*, voire de modélisations possibles et non pas nécessaires de l'épochè. Pour un éclaircissement rapide des éléments basiques contenus dans la description du modèle historique que nous venons d'esquisser, il faut revenir aux rudiments de la voie cartésienne. En effet, dès le premier volume des *Idées*, c'est-à-dire à partir de 1913, Husserl propose une présentation assez détaillée de l'épochè, notamment dans les paragraphes 31 et 32 de ce tome.

Reprenant des notions qu'il travaille depuis des années, déjà à cette époque-là, il y approfondit et systématise des appréciations esquissées par exemple dans les cinq leçons d'avril-mai 1907 (*L'idée de la phénoménologie*). Il produit ainsi un tableau duquel nous reprenons les sept points les plus importants pour nous, pour faire un résumé clair de tout ce que nous avons dit de l'épochè phénoménologique jusqu'ici :

1. Le contexte global dans lequel l'épochè est nécessaire : d'après Husserl nous vivons naturellement dans une certaine disposition extrêmement dogmatique et acritique à l'égard des objets qui se présentent à nous et aux cadres habituels que nous héritons pour les interpréter, lors que ces derniers dépendent de notre situation historico-géographique.

Dans ces conditions, non seulement pour faciliter l'exposition, mais surtout en vertu de la constitution concrète de notre vie quotidienne, il faudrait chercher des chemins qui nous ramènent depuis cette existence acritique vers une attitude complètement opposée, à savoir l'attitude phénoménologique.

L'épochè est ce chemin, voire la clé qui nous permettrait d'ouvrir sa porte d'entrée (*das Eingangstor der Phänomenologie*<sup>170</sup>).

2. Ce qui, pour Husserl, constitue l'épochè en général : l'épochè est suspension ou interruption, et en tant que telle un ingrédient de nombreuses actions de notre conscience (douter, nier, etc.), et notamment un moment crucial de l'élaboration des attitudes à l'égard du monde, et des disciplines scientifiques élaborées qui en peuvent émerger. L'épochè est donc un simple outil, le couteau ou les parenthèses qui isolent et détachent une série d'éléments d'un ensemble, et ceci peut être réalisé dans le cadre de toute sorte d'activité et de construction abstraite ou concrète de la conscience. La tâche de Husserl est donc de bien délimiter la polysémie de l'épochè et déterminer son sens phénoménologique, pour la rendre utilisable dans ce champ.

3. Ce qui est l'épochè au sens phénoménologique : l'épochè peut être aussi, non seulement un ingrédient, un moment suspensif dans certains fonctionnements de la conscience, mais un acte à part entière. Le premier pas pour comprendre l'épochè phénoménologique est ainsi de reconnaître que l'épochè doit devenir *pour* et *par* le phénoménologue un acte volontaire indépendant.

4. L'objet d'application de cette épochè : cet acte volontaire indépendant de suspension qu'est l'épochè, s'applique à toutes nos attitudes à l'égard du monde, notamment et premièrement à celle dénommée attitude naturelle, pour nous rendre aptes à avoir un autre type d'attitude, un type très particulier, capable de neutraliser et de dépasser toute autre attitude.

5. Le mode ou caractère de cette application : l'épochè devenue action volontaire réalisée par le phénoménologue, n'est pas une négation ni un doute plus ou moins universel sur la réalité, mais simplement une modification par laquelle cette réalité et la vie que nous vivons à son égard, sont neutralisées, mises à distance ou mises entre parenthèses.

6. Ce qui n'est pas suspendu ou le 'résidu' (*das phänomenologische Residuum*<sup>171</sup>) : l'épochè phénoménologique peut être décrite comme épochè de toute attitude, mais il faut préciser qu'il s'agit d'une suspension de toute attitude non-phénoménologique, uniquement.

<sup>170</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 *Ideen*. Erstes Buch. Ed. Cit. p.187-188.

<sup>171</sup> Cf. *Ibidem*. p.68, p.106, p.121, p.124, p.225.

Le phénoménologue mettra toute attitude entre parenthèses, et toutes les élaborations scientifiques possibles à partir de ces attitudes, mais toujours en laissant en dehors des parenthèses certains aspects précis de son moi, qui vont lui permettre de constituer -malgré tout ce qui a été déconnecté- une attitude phénoménologique.

Ces aspects du moi sauvés ou préservés de l'épochè sont ceux qui permettront d'observer, explorer et décrire à une juste distance les actes qui sont effectués à l'intérieur des parenthèses, dans les attitudes ainsi neutralisées.

Ces aspects préservés correspondent à ce que Husserl appelle le résidu phénoménologique ou résidu transcendantal, à savoir : la sphère de la conscience pure ou du moi transcendantal, dont la déconnexion ne peut jamais être envisagée, ni même pensée<sup>172</sup>.

Cette sphère reste sans être neutralisée pour le phénoménologue, avec les éléments qui lui sont propres et qui deviennent visibles grâce à l'attitude phénoménologique (les intentionnalités, les noèses, les noèmes, etc.), même s'il existe une certaine modification de cette sphère à cause de sa purification par la réduction.

7. Le rapport entre l'épochè et la réduction phénoménologique : réduction est le titre de la méthode qui consiste à appliquer l'épochè phénoménologique. L'épochè est donc condition de possibilité de la réduction, ou encore, la réduction phénoménologique correspond au changement radical d'attitude permis par l'épochè.

Nous pouvons ajouter que réduction ainsi qu'épochè transcendantales ou phénoménologiques peuvent être énoncées aussi bien au pluriel qu'au singulier. L'on peut par moments parler des réductions et des épochès singulières, multiples et progressives qu'il faut réaliser tout au long du chemin phénoménologique, et dans d'autres instances, l'on peut parler de la réduction ou de l'épochè phénoménologique comme la totalité de ces procédures, comme *la doctrine systématique de toutes les réductions phénoménologiques*<sup>173</sup>, et donc au singulier.

Poursuivant son importation par analogie de termes des sciences positives, comme les parenthèses empruntées aux mathématiques, Husserl évoque l'image de la dissolution de la chimie ou de la dissection de la biologie, en utilisant le terme

---

<sup>172</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.168. *daß selbstverständlich an ihre Ausschaltung nicht gedacht werden kann.*

<sup>173</sup> *Ibidem.* p.130. *eine systematische Lehre von den sämtlichen phänomenologischen Reduktionen.*

réduction. L'objet d'application de l'épochè se trouve toujours réduit par rapport à ce qu'il était originalement, avant cette application. L'épochè se présente ainsi comme le solvant ou le scalpel du phénoménologue, qui lui permet de modifier de la manière établie plus haut son objet d'étude. Dans ce même sens, si l'on utilise comme titre de la méthode husserlienne les résultats de l'application de l'épochè, un titre alternatif serait celui de *purification transcendantale* (*transzendente Reinigung*<sup>174</sup>).

Après cet aperçu général de l'épochè phénoménologique, à l'état de déploiement liminaire qu'elle avait au premier tome des *Idées*, nous pouvons continuer avec quelques notes supplémentaires au premier des deux modèles de l'épochè.

\*

Durant la deuxième moitié de la décennie de 1930, Husserl a déjà pris entièrement conscience de l'enracinement historique de sa phénoménologie. Ainsi tous les textes de *Krisis* sont encadrés dans une histoire husserlienne de la philosophie et des sciences, voire de la philosophie des sciences et de la philosophie comme science : il s'agit de la voie historique vers la science phénoménologique (*historisch motivierter Weg*<sup>175</sup>), partagée par Husserl lui-même en plusieurs artères.

En les regardant dans leur ensemble, nous pouvons voir que dans le chemin historique, la question de l'épochè commence à être traitée, au paragraphe 17 de *Krisis*, en rapport à un type d'épochè radicale et sceptique (*Art radikaler skeptischer Époché*<sup>176</sup>) : l'épochè cartésienne. Husserl nous dit que l'élan sceptique, pour lequel le monde est un *ἀκατάληπτος* (insaisissable rationnellement, ce qui laisse donc seulement à disposition de la connaissance humaine les appréciations subjectives) débute, non seulement avant le néo-pyrrhonisme d'Enésidème (premier siècle av. J.C.), ni seulement avant le scepticisme académicien d'Arcésilas (troisième siècle av. J.C.), mais avant le scepticisme de Pyrrhon lui-même (quatrième siècle av. J.C.), avec Protagoras et Gorgias<sup>177</sup>, cinq siècles avant l'ère chrétienne.

---

<sup>174</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 *Ideen*. Erstes Buch. Ed. Cit. p.126.

<sup>175</sup> *Ibidem*. p.156.

<sup>176</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 6 *Die Krisis*. Éd. Cit. p.77.

<sup>177</sup> HUSSERL Edmund. *La Crise*. Éd. Cit. p.89 & *Husserliana* 6 *Die Krisis*. Éd. Cit. p.78.

Or le scepticisme dans tous ses jaillissements historiques serait resté pour Husserl enfermé dans l'impossibilité d'avancer positivement, dans l'impossibilité d'être quelque chose d'autre qu'un simple *scepticisme négateur d'orientation pratico-éthique (politique)*<sup>178</sup>, tant que Descartes n'était pas venu le renouveler. Ce nouvel élan *quasi-sceptique (quasi-skeptischen Époché)*<sup>179</sup> configure au dix-septième siècle l'épochè universelle<sup>180</sup> ou l'épochè cartésienne<sup>181</sup>, outil philosophique qui suspend la validité non seulement des sciences et disciplines occupées du monde et fondées sur lui, mais qui suspend aussi *la validité du monde-de-la-vie pré- et extra-scientifique*<sup>182</sup>.

Husserl critiquera fermement, comme nous savons, ce scepticisme cartésien, mais non sans dire qu'il s'agit d'une inclination profitable, une étape par laquelle tout philosophe, même ayant déjà développé sa propre doctrine, devrait passer<sup>183</sup>.

Dans ce contexte, après avoir critiqué l'épochè cartésienne (§18), précisément en ce qui lui sera reproché postérieurement par les post-phénoménologies (à savoir de ne pas avoir *tout inclus dans la parenthèse*<sup>184</sup>), et précisément puisque Descartes aurait mécompris l'ego comme un *residuum*<sup>185</sup> résultant de l'abstraction du monde (ce qu'il a semblé faire aussi), Husserl parvient à entrevoir la structure générale du travail phénoménologique. Ce travail *s'articule en une pluralité de pas (eine Vielheit von Schritten), dont chacun possède d'une façon neuve le caractère d'une épochè, c'est-à-dire d'une distance (Enthaltung) que l'on prend à l'égard des validations naturelles (...) qui sont déjà en vigueur*<sup>186</sup>.

C'est avec cette idée que nous voulons rester, l'idée d'une épochè comme un effort de travail, comme une performance constante, qu'il faut entretenir, améliorer, et développer constamment ; plutôt qu'avec l'idée d'une épochè radicale et définitive qui

<sup>178</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.78.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

<sup>180</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.79.

<sup>181</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.88 & Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.77.

<sup>182</sup> *Ibidem*.

<sup>183</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.88 & Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.77.

<sup>184</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.91 & Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.80

<sup>185</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.92 & Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.81 *Das ego ist nicht ein Residuum der Welt, sondern die absolut apodiktische Setzung, die nur durch die Epoche, nur durch die "Einklammerung" der gesamten Weltgeltung ermöglicht, und als einzige ermöglicht wird. Die Seele aber ist das Residuum einer vorgängigen Abstraktion des puren Körpers, und nach dieser Abstraktion, mindestens scheinbar, ein Ergänzungsstück dieses Körpers.*"

<sup>186</sup> HUSSERL Edmund. La Crise. Éd. Cit. p.154 & Husserliana 6 Die Krisis. Éd. Cit. p.138.

amènerait à la Conscience transcendante. Ces deux idées sur l'épochè sont présentes dans les textes de *Krisis*, mais seulement la première nous semble utile, et même légitime et cohérente avec l'élan antidogmatique, qui devrait être toujours ce qui inspire ce geste.

Finalement nous voudrions en venir au deuxième modèle de l'épochè : le modèle que nous appellerons *procédural*.

Il s'agit d'un modèle simple, mais qui a le grand mérite de résumer synthétiquement et clairement les mouvements et les étapes que Husserl décrivait habituellement avec beaucoup d'imprécision. Cette imprécision était pourtant obligatoire puisque la démarche husserlienne n'a jamais été schématique. Au contraire, le style husserlien semble être dans une quête constante de profondeur des descriptions, et d'autolégitimation ; de fondation et de construction approximatives, visant toujours la science qu'il croyait possible et nécessaire.

Nous établissons ce deuxième modèle à partir du texte de Natalie Depraz intitulé *L'épochè phénoménologique comme éthique de la prise de parole*<sup>187</sup>, où la philosophe reprend brièvement ses travaux précédents autour de la pratique de l'épochè<sup>188</sup>, pour les systématiser et les appliquer à deux champs pratiques déterminés : celui de l'écriture poétique et celui de l'intervention psychiatrique.

Ce qui est remarquable dans ce texte, comme dans les autres textes de cette philosophe, c'est qu'en le lisant, nous pouvons voir comment et à quel moment les pas phénoménologiques sont réalisés. Ceci ne vient pas de manière forcée, comme dans une forme trop schématique d'une auto-exploration phénoménologique. Au contraire, les pas s'enchaînent sans se confondre, reconfigurés dans un texte à usage académique classique, retissés en forme d'article. Cette démarche claire, entre schéma et récit, ne devrait pas être si rare dans les textes dits phénoménologiques, mais la réalité est telle

---

<sup>187</sup> DEPRAZ Natalie. « L'épochè phénoménologique comme éthique de la prise de parole », *Expliciter*, 2005, n° 61, p.1-7.

<sup>188</sup> DEPRAZ Natalie. « The phenomenological reduction as praxis ». *Journal of Consciousness Studies*, 1999, n° 6, p.95-110. Cf. DEPRAZ Natalie. « Epokhè ». Dans CASSIN Barbara, éd. *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris : Seuil, 2004, pp. 366-367. Cf. DEPRAZ Natalie, VARELA Francisco & VERMESCH Pierre. *On becoming aware: a pragmatics of experiencing*. Éd. Cit. Cf. DEPRAZ Natalie. « Pratiquer la réduction : une éthique par delà herméneutique et déconstruction ». *Le cercle herméneutique*, 2004, n°2, pp. 75-93. & Cf. DEPRAZ Natalie. « La phénoménologie, une pratique concrète ». *Magazine Littéraire*, 2001, volume 403, n°11.

qu'on ne trouve la méthode de l'épochè appliquée ou performée clairement qu'à titre d'exception.

En début d'article, Depraz signale d'emblée ce qui nous intéresse. Elle dit : *je mettrai à profit les trois gestes concrets qui définissent à mon sens l'épochè comme une praxis de notre relation au monde : 1) la suspension, 2) la conversion, 3) la variation.* L'épochè est donc modelée de la manière suivante :

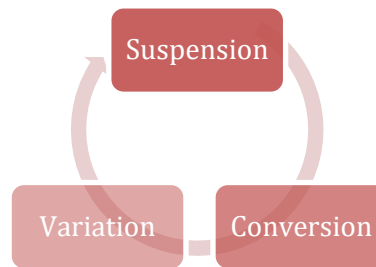


Figure 2 : Dynamique interne de l'épochè a.

Depraz commence la description du premier geste avec une série de trois types de variations à son sujet :

1. rappelant partiellement la variation conceptuelle husserlienne à ce propos, notamment les caractérisations de l'épochè comme abstention, rupture, et interruption.

2. corrigeant cette variation plutôt négative ou négatrice (rappelons-nous de l'importance que donne Husserl à la différence radicale entre la suspension et le doute ou la négation), par les notions de *retenue* ou de *différemment*.

3. évoquant une série d'exemples pratiques qui peuvent éclaircir par comparaison et représentation imaginaire le sens de la suspension (en informatique, la fonction *suspendre* qui remet à plus tard ; en justice, la *suspension* d'une audience qui accorde plus de temps à la réflexion ; dans les questions de guerre, la *trêve* qui suspend le conflit ; dans le cinéma, le *ralenti* qui montre les détails d'une scène ou d'une séquence ; en grammaire, les points de suspension ; dans la vie quotidienne, une loupe qui montre ce que sans elle ne serait pas si visible, ou ne serait pas visible du tout.

L'épochè dans son premier geste est donc une suspension qui :

« (...) nous permet d'observer les différents moments tenus du discours temporel correspondant à la dynamique expérientielle propre au processus de l'énonciation (...) il s'agit davantage d'un ralentissement de notre activité mentale, discursive et motrice, voire d'un arrêt provisoire, que d'une privation radicale, d'un



*anéantissement de toute activité.*<sup>189</sup> (...) *une temporalité suspensive (du latin suspensio : délai, incertitude), c'est-à-dire de la retenue, voire du retardement, et convoque une relation profonde à la patience, c'est-à-dire aussi à la confiance en soi.*<sup>190</sup> »

Le deuxième geste de l'épochè, la conversion, est plus simplement décrit par la variation conceptuelle de *renversement*, *retournement*, et *redirection* de l'attention (terme avec lequel Depraz continue la nomenclature husserlienne), et du fonctionnement cognitif (terme avec lequel Depraz renvoie à son propre développement de la méthode phénoménologique, en liaison avec les sciences cognitives actuelles).

Cette conversion, non seulement permise par la suspension, mais dépendante de ce que celle-ci soit menée à bien, répétée et approfondie continuellement, correspond au déplacement transformateur qui survient lorsque la suspension de validité est appliquée notamment à l'objectivité de l'attitude naturelle, et que l'attention se trouve en conséquence obligée, soit de perdre toute focalisation, soit de focaliser un autre type d'intuition, différent des composés de cette attitude naturelle.

Finalement, le 3ème geste est celui de la variation expérientielle et linguistique. Ce geste est aussi, comme le deuxième, brièvement décrit, par une simple variation conceptuelle, celle de *discrimination* et *discernement* ; étant plus précisément caractérisé de manière visuelle comme le fait de faire défiler les traits d'un objet, pour les juger un par un, et distinguer ceux qui lui sont essentiels de ceux qui ne le sont pas.

---

<sup>189</sup> DEPRAZ Natalie. « L'épochè phénoménologique comme éthique de la prise de parole ». Éd. Cit. p.2.

<sup>190</sup> *Ibidem.* p.3.

Pour conclure cette partie, nous voudrions compléter l'information à propos de ce deuxième modèle, le modèle procédural de l'épochè, par un schéma quasi-analogue qui fut publié deux ans auparavant par Depraz *et al.*<sup>191</sup> :

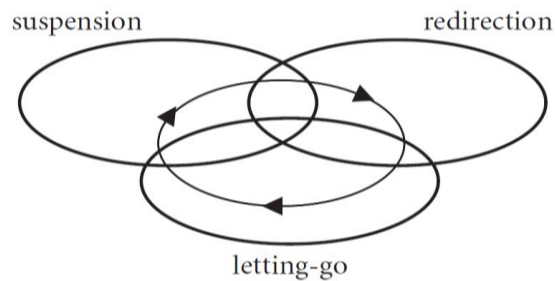


Figure 3 : Dynamique interne de l'épochè b.

Ce schéma correspond à ce que serait l'épochè, non pas dans une pratique purement ou simplement phénoménologique, mais dans toute pratique de la prise de conscience.

En effet, la fin de cet ouvrage de 2003, à la différence de celle des textes de Depraz en général, n'est pas celle d'explorer la phénoménologie, ni de faire avancer la philosophie dans la direction de la phénoménologie, ni de nourrir d'autres disciplines avec les acquis de la phénoménologie, mais simplement de thématiser l'acte de prendre conscience (*becoming aware*) dans toute sorte de pratique (académiques, scientifiques, religieuses, artistiques, thérapeutiques, etc.), à partir de trois domaines : la philosophie, les sciences cognitives et la méditation bouddhiste.

L'épochè est ainsi extirpée de son contexte purement philosophique, historique ou herméneutique, épurée et façonnée comme un outil de travail, et conçue ainsi comme premier pas d'une approche méthodique et pratique de la prise de conscience, analogue à de pratiques de méditation bien antérieures.

Les trois étapes de l'épochè sont décrites de la manière suivante :

1. La suspension est donc le premier pas, qui doit être paradoxalement à la fois définitif et constamment reproduit<sup>192</sup>, s'agissant comme nous savons d'une suspension de l'attitude naturelle, suspension du jugement, suspension de la croyance à la thèse du monde, etc.

<sup>191</sup> DEPRAZ Natalie, VARELA Francisco & VERMESCH Pierre. *On becoming aware: a pragmatics of experiencing*. Éd. Cit. p.25 et p.42.

<sup>192</sup> *Ibidem*. p.254.

2. La redirection est le mouvement de l'attention qui va à partir du monde extérieur dont le flux a été suspendu, vers l'intérieur.

3. Le *letting-go* ou le lâcher prise correspond à la disposition d'acceptation dans laquelle l'on se retrouverait après avoir suspendu et redirigé son attention, et qui permettrait de se laisser envahir, de laisser venir les intuitions intérieures, au lieu de chercher à connaître, analyser ou percevoir l'extérieur. Ce serait une sorte de vide attentif, actif et non passif, activé simplement pour attendre. L'attention de ce lâcher-prise n'est pas dans une recherche active d'assouvissement, mais elle ne réside pas non plus dans la passivité de la perte d'attention<sup>193</sup>. Elle est un entredeux : tout à fait éveillée, mais posée.

Il est important de dire qu'ici nous mettons de côté tout le développement théorique à propos de la pratique collective de la prise de conscience dans des dites *séances* (*the sessions*, c'est-à-dire tout regroupement social ou institutionnel où les individus se proposent de performer et partager l'acte de la prise de conscience), construit autour de l'épochè dans cet ouvrage. En effet, dans ce travail l'épochè est considérée comme un des deux moments du cycle dit basique de ces *séances*, le *basic cycle*, dont le deuxième moment est l'évidence intuitive qui vient remplir avec des contenus aussi bien individuels qu'intersubjectifs l'ouverture permise par l'épochè). Si ce moment de remplissement intuitif n'est pas forcément une prise de position définitive, ni la tombée dans des croyances hypostatiques, nous sommes bien partants pour considérer que l'épochè doit compter avec ces deux facettes.

Le dernier point important sur l'épochè mentionné dans cet ouvrage, c'est sa temporalité : il nous est dit que, même s'il existe une temporalité à chaque fois unique à la réalisation d'un geste d'épochè particulier, il s'agit de manière générique d'une attitude d'attente, lente, patiente, continue et graduelle<sup>194</sup>. De même il nous est dit que de manière générale l'épochè exige d'être pratiquée au moins une heure par jour pendant des années, voire plus<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> DEPRAZ Natalie, VARELA Francisco & VERMESCH Pierre. On becoming aware: a pragmatics of experiencing. Éd. Cit. p.38.

<sup>194</sup> *Ibidem*. p.111. *The temporality of epoche, whose quality, specific to each time it is accomplished, nevertheless rests generically in a waiting attitude which is slow, patient, continuous and graded. This is an open anticipation of a general given context whose singular content remains undetermined.*

<sup>195</sup> *Ibidem*. p.219. *typically at least an hour per day for years, if not more.*

Il nous semble que dans n'importe quel domaine du savoir ou de la pratique humaine, il y a forcément un exercice d'une époque non autonomisée ni méthodique, mais époque après tout. En tant que méthode, même si elle n'est pas si bien définie et consciente que dans la phénoménologie, elle est probablement pratiquée dans la plupart des disciplines scientifiques, artistiques et philosophiques.

Dans tous ces cas, et non seulement dans son usage phénoménologique, il nous semble juste de dire que l'époque modifie fortement la temporalité ordinaire du flux expérientiel non questionné qu'elle interrompt, et que sa pratique s'avère en besoin d'une persistance et une régularité, pour pouvoir mieux la comprendre et ainsi progressivement l'élargir et l'améliorer.

Nous pouvons dire en conclusion, qu'ici, pour nous, l'époque est le geste philosophico-somatique qui nous permet d'élargir notre expérience et notre perception, en l'affranchissant des fermetures constituées par l'immersion totale dans un seul *continuum* de croyance que (après avoir été transformée d'un réflexe quotidien en méthode performative) elle est capable de discontinuer.

## **II.2. NOTRE PROPOSITION EN PHENOMENOLOGIE : UNE POST-PHENOMENOLOGIE DU NON-PHENOMENE.**

Pour établir constructivement et affirmativement une phénoménologie du toucher, tout en donnant une consistance théorique à l'approche éthique discontinuiste de l'histoire de la philosophie, comme nous cherchons à le faire, il faut préalablement réfléchir à la possibilité même de la réalisation de ces deux projets, et ceci dans leur convergence.

Dans le chemin introductif que nous avons déjà parcouru, nous avons sensiblement avancé dans la réalisation conjointe, et d'une phénoménologie du toucher et d'une lecture discontinuiste de la philosophie. Leur possibilité devrait alors être considérée comme confirmée. Mais nous ne voudrions pas nous abuser. Il se peut que nous soyons en train d'avancer dans un chemin imaginaire, qui ne veut rien dire pour personne d'autre.

Pourrons-nous dépasser cette sensation en nous occupant de la *condition de possibilité* de notre performance philosophique ?

Nous avons tendance à croire que non, et à penser que toute la philosophie transcendantale et ses constructions, parfois heureuses, parfois malheureuses, soient venues d'un manque profond de confiance en soi, comme celui que nous avons en ce moment. Ce n'est probablement pas le cas, mais juste une manière que nous trouvons pour sympathiser avec eux. Dans tous les cas, nous concédons un peu de place à ces questionnements ; si ce n'est que pour voir s'ils nous mènent quelque part.

Il ne devra pas s'agir ici de réfléchir à la possibilité de notre travail dans le sens de sa réalisation ; pouvoir tout faire, ne veut pas dire qu'il soit pour autant légitime.

Nous voulons réfléchir précisément à la légitimité et à l'importance de cette réalisation.

Ainsi, avant de continuer avec notre projet, montrant les résultats de nos recherches, nous allons nous confronter ici aux doutes qui s'accumulent autour de la phénoménologie, non seulement pour ne pas regretter des ingénuités ou des incertitudes plus tard, mais également pour éclaircir notre vision de la situation, et ainsi pouvoir dire explicitement ce qu'est pour nous la route post-phénoménologique à prendre, de la manière la plus précise possible.

### **II.2.1. La phénoménologie *de facto*.**

Il faut dire pour commencer que si *pour la plupart des philosophes, la phénoménologie est en première personne ou n'est pas*<sup>196</sup>, alors la *plupart des philosophes* peut à juste titre douter que la nôtre soit une démarche phénoménologique, car au-delà de l'effort constant d'épochè que nous pratiquons, et de l'importance que nous accordons au travail phénoménologique sur les notions et à la bibliographie phénoménologique en général, nos textes ne grouillent pas de descriptions à la *première personne*. Plutôt au contraire.

Notre approche est, certes, contestataire de la spéculation souvent inutile ou excessivement éloignée de la vie quotidienne dans laquelle la philosophie a tendance de tomber. Mais notre méthode d'écriture ne consiste pas à raconter systématiquement des expériences vécues personnellement, ni à en citer des expériences d'autres,

---

<sup>196</sup> DEPRAZ Natalie, éditrice. Première, deuxième, troisième personne. Bucarest : Zeta, 2014, p.118.

racontées à la première personne ; même si dans notre recherche il y a eu plusieurs moments de lecture et d'analyse de ce type de récit. Dans notre écriture et notre présentation de résultats, les évocations de vécus en première personne sont aussi fréquentes que dans n'importe quel texte phénoménologique classique, sinon moins nombreuses encore.

De la même manière que n'importe quel texte philosophique, nous énonçons à partir d'un *nous*, même si c'est un travail individuel qui est exposé. Nous énonçons ce nous qui évoque le rapport chercheur-lecteurs, et quelque part la dette vis-à-vis du travail de ceux qui nous ont précédé. Ce rapport est alternativement et parfois simultanément un rapport de rassemblement et de séparation. Ainsi nous allons parler parfois d'une lecture que *nous* avons faite, et parfois d'une expérience que *nous* avons tous vécue.

Si la *phénoménologie de Husserl est la science d'un unique objet, le sujet*, ipso facto '*en première personne*'<sup>197</sup>, nous pouvons dire d'ores et déjà que la nôtre n'est pas une phénoménologie husserlienne, pour plusieurs raisons, par exemple, parce que nous portons de questionnements significatifs sur la notion husserlienne de science, et que nous n'avons pas *le sujet en tant qu'ego* comme objet de recherche. En effet, si nous évoquons la subjectivité, c'est parce que les recherches que nous reprenons ont formulé les choses dans ces termes.

Notre perspective *personnelle* est que le sujet individuel, et même collectif, est une hypostase philosophique à justifier et à utiliser seulement dans l'explicitation du fait que cet usage est méthodologique et n'exprime ni ne cherche à imposer une métaphysique déterminée.

Nous avons tendance à croire que ce que nous percevons comme identité subjective personnelle est une individuation théorique, très postérieure, superficielle et insignifiante par rapport aux dynamismes sensibles qui lui donnent lieu ; une individuation théorique certainement très importante pour la survie et la préservation de la section de matière vivante que nous sommes, mais qui peut aussi se montrer porteuse d'un élan de mort, ce qui lui arrive d'ailleurs très souvent. Cette individuation

---

<sup>197</sup> DEPRAZ Natalie, éditrice. Première, deuxième, troisième personne. Éd. Cit. p.118.

théorique correspond à ce que depuis Spinoza a été dénommé *conatus essendi*, que nous aurons occasion de thématiser en approfondissant dans la pensée de Levinas<sup>198</sup>.

Notre recherche vise activement l'ouverture et prétend pouvoir enquêter des notions philosophiques et des expériences concrètes sans tomber dans la fermeture des systèmes philosophiques qui ont produit, avec des motivations et des conséquences bien déterminées, ces idées de science et de sujet.

Si ceci est possible, si notre travail n'est pas vain, cela ne pourra être évalué qu'ultérieurement, à la lecture. Mais la prétention de ce travail est claire, et nous empêche de faire tout à fait nôtre la méthode husserlienne.

Nous tenons pourtant à la phénoménologie car il nous semble qu'elle peut être revisitée comme une pratique de rupture avec les traditions existantes, et en conséquence comme un pas préalable à la création et l'élaboration de nouvelles pratiques.

Pour explorer cette possibilité nous devons poser la question suivante : qu'est-ce que peut bien être la phénoménologie, non pas comme une doctrine du début du vingtième siècle, non pas comme une école plutôt de la deuxième moitié du vingtième siècle, mais ici et maintenant ? La réponse serait : la phénoménologie qui est faite, qui est pratiquée et de la manière qu'elle l'est.

Et quelle serait donc la phénoménologie pratiquée au présent ?

Nous pouvons donner deux réponses, schématiquement et sans empêcher que ces deux sens de la phénoménologie pratiquée se trouvent fondus ou mélangés à des proportions variables dans la recherche effective. La première réponse implique une phénoménologie relativement originale, autonome, statique et transparente, et la deuxième, une phénoménologie héritée, conditionnée, dynamique, trouble.

Premièrement donc, la phénoménologie est conçue comme l'exploration d'un ou plusieurs phénomènes, ou bien de la phénoménalité en tant que telle.

Dans ce premier cas, le phénoménologue doit se donner une définition plus ou moins explicite et plus ou moins exacte de ce qu'est un phénomène ou de ce qu'est la phénoménalité, pour en faire l'examen.

---

<sup>198</sup> Cf. *Infra*. p.421.

Alors la phénoménologie résultante pourra être considérée comme philosophique si elle se consacre à l'étude de la phénoménalité au sens large, et scientifique ou positive si elle se limite à l'analyse de phénomènes particuliers, sans problématiser la signification de cette dénomination ni la définition de la phénoménalité en tant que telle.

Pour cette raison disions-nous de ce premier sens de la phénoménologie qui est pratiquée, qu'elle est relativement autonome, statique et transparente, car le phénoménologue s'applique ici directement à l'étude des phénomènes ou de la phénoménalité, sans entrer ou sans rester dans les discussions sans fin sur la fable, la méthode et les débauches historiques de la phénoménologie.

Deuxièmement, il nous semble que la phénoménologie pratiquée peut être comprise, non pas comme nous venons de la décrire, c'est-à-dire comme l'enquête qui naît de l'auto-donation d'une définition de l'apparaître ou de la qualification simple et plus ou moins justifiée d'un ou plusieurs phénomènes comme tels, mais comme le geste de se rendre à l'histoire récente de la philosophie occidentale, aux textes des philosophes considérés comme phénoménologues, et de distiller d'un ou plusieurs d'entre eux, leurs définitions, objectifs, conceptions méthodiques et pratiques effectives, pour construire des pratiques phénoménologiques, nouvelles ou renouvelées.

Dans ce deuxième sens possible de la pratique phénoménologique, le phénoménologue s'adonnera plutôt à l'étude historique qu'à l'examen des phénomènes, et ses discours changeront au fur et à mesure de ses lectures et de ses rencontres, sa pratique résultant d'une hybridation plus ou moins réfléchie mais toujours obscure des méthodes héritées ; hybridation qui dans l'écriture aura le plus souvent un rendement plus littéraire, psychologique et sociologique, que phénoménologique.

Il va sans dire que ce partage de deux sens de la phénoménologie, n'est pas fait dans l'abstraction, mais se rapporte à l'exercice que nous avons pu constater au cours des années dans les rencontres et les textes dits phénoménologiques.

Il fait cas du besoin de phénoménologie, d'une certaine sensation de pénurie, de la faim avec laquelle on reste souvent après une lecture que l'on commença dans une certaine attente et un certain désir de phénoménologie. Ce désir, en effet, dépend



de nos préconceptions sur la question, sur laquelle en général nous n'avons qu'insuffisamment réfléchi, et son insatisfaction dépend du fait que la phénoménologie pratiquée n'est habituellement qu'un mélange entre les deux types que nous venons de décrire, et que ces deux types ne peuvent pas répondre qu'à un besoin très spécifique.

Si ce que nous intéresse n'est pas une pratique phénoménologique complètement aproblématique, directe et sans discussion du cadre théorique de la discipline, alors le premier type ne pourra nous satisfaire. D'un autre côté, si ce que nous intéresse n'est pas une pratique phénoménologique complètement immergée dans les paroles du passé, le deuxième type ne pourra nous satisfaire.

Heureusement, un texte phénoménologique concret est habituellement composé de plusieurs moments divers où ces deux types de phénoménologie pratiquée s'expriment successivement et s'entrecroisent. Ainsi, généralement, tout lecteur peut retenir d'un texte un certain nombre de moments qui l'ont interpellé.

En effet, les auteurs des textes phénoménologiques, sont comme nous tous, des êtres pour lesquels un commencement absolument nouveau est tout simplement inconnu, inexistant.

Dans les circonstances habituelles d'une vie qui se trouve constamment nourrie et dépendante de plusieurs couches et qualités de mémoires mentales et somatiques, il n'y a pas d'héritage zéro possible.

Ainsi, même si un auteur se proposait de pratiquer seulement le premier type de phénoménologie que nous avons décrit, l'on pourrait par l'interprétation de son discours, trouver chez lui une pratique phénoménologique du deuxième type.

De la même manière, il n'est pas non plus possible de tout imiter ni de tout reproduire ; et ainsi, même si un auteur prétend que sa pratique tombe uniquement dans le deuxième type, l'on pourrait trouver des moments où son analyse est originale et où sa conception de la phénoménalité transparait.

Nous sommes sans cesse au beau milieu de la bifurcation que nous venons de prêter au sens de la phénoménologie pratiquée. Nous sommes sans échappatoire, débutants et déjà vieux simultanément. Même si nous nous efforçons à trouver ou construire de nous-mêmes une notion de la phénoménalité, ou même si au contraire

nous nous proposons de suivre fidèlement une tradition, notre situation est toujours dans l'entre-deux.

Pourtant, pour décrire l'état de la phénoménologie qui est pratiquée actuellement, il y a de la justesse à faire ce partage idéal entre une phénoménologie qui se veut véritable analytique de la phénoménalité et des phénomènes, et une phénoménologie qui se conforme d'être une analytique d'un certain type de discours hérité. Ce partage est juste, car les philosophes qui se disent phénoménologues n'ont pas eu de cesse à tenter de reprendre les ficelles des premiers phénoménologues, laissant presque complètement de côté l'analyse des phénomènes en tant que tels.

Pour nous, la phénoménologie, tout en tenant compte du passé et d'une certaine continuité entre les phénoménologues antérieurs (fût-elle une continuité de confrontation, de réfutation, etc.), se doit d'être pratiquée au-delà de ce rapport à l'héritage, en dehors de l'éternelle exégèse, et de suivre la consigne fondamentale : retourner aux choses mêmes<sup>199</sup>. Ce retour, qui peut être sans difficulté interprété comme un retour aux phénomènes en tant que tels (étant donné que pour la phénoménologie une chose n'est que ce qui est constitué comme tel dans une attitude particulière<sup>200</sup>, c'est-à-dire une chose n'est qu'un phénomène), n'est pour nous point le troisième principe de la phénoménologie<sup>201</sup>, mais le premier.

Formulé en langage courant, ce principe invite simultanément aux scientifiques à comprendre le sens de leur pratique, aux non phénoménologues à faire de la phénoménologie, et au spécialiste phénoménologue à se rappeler que l'horizon de sa pratique est en quelque sorte au-delà de celle-ci, au-delà des doctrines et des hypostases variées qui ont pu être fixées par les phénoménologues.

Ce sens est dans les choses mêmes, dans les phénomènes mêmes.

---

<sup>199</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 19 Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden.* La Haye : Martinus Nijhoff, 1984, p.10. *Wir wollen auf die „ Sachen selbst " zurückgehen.*

<sup>200</sup> Dans l'attitude scientifique objectiviste, la chose est l'objet d'expérience, sans qualités secondaires ni subjectives, tandis que dans l'attitude non scientifique quotidienne la chose est ce qui est perçue en personne comme une unité physique et comme véritablement existant. Le phénoménologue devrait être capable d'identifier et thématiser toutes ces *choses*, voire toutes les attitudes et toutes les intentionnalités, qui leur donnent naissance et dans lesquelles elles font du sens.

<sup>201</sup> Le premier étant, selon le récapitulatif de Michel Henry, *autant d'apparaître, autant d'être*, le deuxième étant l'intuition comme source de droit de la connaissance, et le quatrième étant formulé par Jean-Luc Marion en 1990 : *d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation.* Cf. HENRY Michel. « Quatre principes de la phénoménologie. » *Revue de Métaphysique et de Morale*, n°96, 1991, p.3.

La phénoménologie commence et se maintient seulement en y retournant constamment. Ce retour doit être performé non seulement à partir des croyances dogmatiques des sciences ou de la métaphysique, mais à partir de la phénoménologie elle-même, lorsque parfois elle tend à perdre son aptitude à ce retour.

\*

La phénoménologie reconnaît une pluralité d'attitudes humaines, et reconnaît aussi que chacune de ces attitudes fait de sens d'une certaine manière. Ceci représente pour nous une ouverture d'esprit si rare en philosophie, que probablement nous nous sentirons toujours attachés à la phénoménologie, simplement en raison de ce fait.

Parmi ces attitudes la phénoménologie a reconnu entre autres l'attitude naturaliste, l'attitude naturaliste psychologue, l'attitude naturaliste physicaliste, l'attitude axiologique, l'empiriste, la sensualiste, l'idéaliste, la réaliste, etc.

Dans cette énorme pluralité d'attitudes, l'attitude phénoménologique se présente comme une certaine échappatoire, comme une évasion possible et souhaitable : une disposition et une pratique si particulières qui permettent d'observer le déroulement de toutes les autres attitudes, sans s'y engager.

La question qui interroge la possibilité pratique, la réalité de la phénoménologie, au-delà de son existence comme fable philosophique relativement nouvelle, correspond à la question de cette possibilité d'évasion.

Autrement dit, pour nous la question sur l'existence de la phénoménologie ne trouve pas sa réponse dans un récit de ses avatars historiques, académiques, biographiques, bibliographiques et institutionnelles, ni dans la description ou la massification d'une doctrine (principes, méthodes et hypostases de fonctionnement inclus).

La question va au-delà du fait que pendant des décennies, énormément de personnes ont dédié à la phénoménologie leur temps de vie et leur travail, lui donnant une certaine existence et une certaine consistance. La question va au-delà aussi du fait que les hypostases de la phénoménologie (telles la conscience, l'ego, l'intentionnalité, les multiples attitudes ou modes de la conscience, l'apriori de la corrélation, l'intersubjectivité transcendantale, etc.) puissent acquérir plus de consistance par une acceptation et un usage plus massif, pouvant même devenir à un moment une hégémonie philosophique.

La question de l'existence de la phénoménologie tient pour nous principalement, sinon exclusivement, à ce qu'une évason comme celle qu'elle propose soit possible ; à ce qu'un tel détachement produit par époque, à ce que cette patience méditative où toutes nos positions sont désengagées, soit atteignable.

Ce qui importe pour nous ce n'est point de remplir le contenu des *choses mêmes*, ce n'est pas de dire ce que ces choses ou ces phénomènes sont métaphysiquement pour nous ou pour un théoricien quiconque, mais de performer le geste d'évasion : la déconnexion phénoménologique. Dans ce sens nous ne pourrions pas être d'accord, même pas avec les hypothèses merleau-pontyennes à ce sujet. Merleau-Ponty en effet, pour commencer sa *Phénoménologie de la perception* dit :

« Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard du paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière<sup>202</sup>. »

En effet, les conséquences théoriques et pratiques entraînées par une telle affirmation dépassent de loin le simple geste de déconnexion. Cette notion de monde, que l'on verra évoluer chez Merleau-Ponty et bien après lui, n'est autre chose qu'une hypostase, largement fondée dans la tradition métaphysique de l'occident, que la pratique phénoménologique de l'époque devrait aussi désactiver, voire déconstruire.

Il est néanmoins vrai que ce type de déclinaisons philosophiques de l'époque est tout à fait sous la responsabilité de Husserl, qui tout en ayant le mérite indéniable d'avoir actualisé, isolé et préparé à son usage pratique le geste de l'époque, est tombé dans des dogmatismes suffisamment souvent pour permettre le développement des anciennes racines métaphysiques.

« (...) revenir 'aux choses mêmes', c'est d'abord le désaveu de la science. Je ne suis pas le résultat ou l'entrecroisement des multiples causalités qui déterminent mon corps ou mon 'psychisme', je ne puis pas me penser comme une partie du monde, comme le simple objet de la biologie, de la psychologie et de la sociologie, ni fermer

---

<sup>202</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Éd. Cit. p.iii.

sur moi l'univers de la science. Tout ce que je sais du monde, même par science, je le sais à partir d'une vue mienne ou d'une expérience du monde sans laquelle les symboles de la science ne voudraient rien dire.<sup>203</sup> »

Par rapport au geste fondamental de la phénoménologie, ce propos merleau-pontyien est, du moins, équivoque. En effet il est juste de dire que toutes les attitudes sont dans la pratique phénoménologique relativisées, voire mises dans la perspective du vécu, et donc que l'attitude scientifique est elle aussi (et en premier lieu, étant donné la place prédominante qu'elle avait prise à l'époque, et qu'elle continue à prendre de nos jours) mise en dépendance de cette dimension du vécu.

Mais parler d'un désaveu de la science n'est point juste.

Ces expressions faussent et banalisent les efforts descriptifs de ce qui serait la disposition phénoménologique, accomplis par Husserl.

Les descriptions husserliennes de l'attitude phénoménologique vont *toujours* l'associer à l'attitude scientifique.

La phénoménologie cherche une *véritable* attitude scientifique ou à *l'essence* de l'attitude scientifique, et même *empiriste*<sup>204</sup>. Si le devenir historique de la science, au cours des siècles d'idéalisation et d'éloignement du vécu concret, est, en effet, pour Husserl égaré et vidé de son sens, la science elle-même comme besoin radical de connaissance n'est point désavouée.

Si la phénoménologie n'est pas comprise dans la lignée d'une quête de vérité, de connaissance et de justesse descriptive, dans la lignée des désirs qui ont toujours mis en marche la science et la philosophie, alors elle est simplement méjugée.

Avec Husserl, nous considérons que se laisser guider par *les choses mêmes*, correspond précisément à l'élan scientifique de la philosophie, ou à l'élan philosophique de la science : juger phénoménologiquement, rationnellement ou scientifiquement, ne serait précisément pas être dupe de la tradition philosophique ni

---

<sup>203</sup> *Ibidem.* p.ii.

<sup>204</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Éd. Cit. p.41-42. *Der prinzipielle Fehler der empiristischen Argumentation liegt darin, daß die Grundforderung eines Rückganges auf die Sachen selbst' mit der Forderung aller Erkenntnisbegründung durch Erfahrung identifiziert, bzw. verwechselt wird.*

de l'histoire scientifique, mais être capable, *se rendre capable*, de se libérer des préjugés de ces champs disciplinaires pour retourner aux choses mêmes<sup>205</sup>.

Grammaticalement dit, la phénoménologie tient au verbe, à l'action, non pas à la substance ou au complément. Retourner aux choses mêmes, n'est pas savoir ou croire que l'on sait plus ou moins précisément ce que ces *Sachen selbst* sont, mais se donner les moyens de performer le retour. Sommes-nous avec ces considérations retombées dans la deuxième phénoménologie pratiquée dont nous avons parlé, la phénoménologie héritée qui reste dans l'éternel cercle des fables et des opinions ?

Nous essayons pourtant d'en sortir, pour ne pas manquer complètement ce qui peut être une véritable pratique phénoménologique. Faut-il peut-être revenir sur l'espoir, sur le principe sous-jacent à ce manquement complet au premier sens que nous avons donné à la pratique phénoménologique, ce manquement si courant, presque omniprésent ? C'est que dans l'étude des pratiques des autres, des mots des autres, par exemple dans l'étude de la phénoménologie husserlienne de la conscience du temps ou dans l'étude de la phénoménologie merleau-pontyenne de la chair, on espère que quelque chose des phénomènes eux-mêmes, du temps ou de la chair ou de la phénoménalité en tant que telle, passent en nous.

On a beau être et se faire de plus en plus conscients de toutes les distances historiques, linguistiques, métaphysiques, et savoir que les présupposés d'un tel espoir sont presque infinis, difficiles d'aborder en tout cas. C'est un espoir qui paraît absurde dès que l'on y réfléchit. Pourtant on y tient.

C'est le seul espoir de la lecture et de l'écriture philosophique, l'espoir ridicule d'avancer ensemble, à travers les siècles, sur la connaissance d'une question, sur la thématization d'un phénomène. La croyance en cette étrange continuité des vies et des volontés qui feraient de nos problèmes quelque chose de moins extravagant et de nos efforts quelque chose de moins vain.

Il nous semble que la phénoménologie est faite en grand parti de cela : de personnes qui cherchent de l'orientation, des pistes, des repères, de la compagnie même, cette subtile compagnie des textes et des spectres de leurs auteurs, dans des

---

<sup>205</sup> *Ibidem*. p.41. *Vernünftig oder wissenschaftlich über Sachen urteilen, das heißt aber, sich nach den Sachen selbst richten, bzw. von den Reden und Meinungen auf die Sachen selbst zurückgehen, sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle sachfremden Vorurteile beiseitetun.*

explorations du quotidien, du monde et de nous-mêmes. La phénoménologie a, en effet, un récit qui encourage à tout type de recherche, et une fois qu'on s'habitue à sa nomenclature, son langage et ses croyances, une fois qu'on arrive, sinon à les adopter, au moins à les justifier, elle satisfait vite un certain besoin d'appartenance.

Or, il nous semble que si lire et écrire en phénoménologue est quelque chose de plus que cette légère orientation et cette subtile appartenance, quelque chose d'autre qu'un moyen pour intégrer les modes et les institutions académiques en vue de fins toujours éloignés de la philosophie elle-même, si nous ne sommes pas censés ignorer qu'il n'y a pas de ligature directe et sans manquements entre le passé et nous, et si la phénoménologie doit donc être une pratique unique, justifiée, et le criticisme ultime de tout dogmatisme philosophique et scientifique<sup>206</sup>, il faudra trouver comment *performer* concrètement la phénoménologie. Comme il est évident, cette performance de la phénoménologie tient pour nous forcément à l'époque.

Or dans la longue histoire de personnes qui se sont senties touchés par le projet phénoménologique, qui ont cru le comprendre, entendre ses promesses et s'y retrouver, la frustration a été grandissante, allant parfois jusqu'à la déclaration de *la fin de la phénoménologie*.

### II.2.2. Les morts de la phénoménologie.

Les analyses de Sparrow, un des auteurs de cet acte de décès, nous semblent pertinentes à plusieurs égards. Par exemple, au sujet de la frustration dont nous avons parlé, son origine serait claire : il existerait une contradiction entre la réalisation effective de la phénoménologie, qui dégénère souvent au cours de cette réalisation en discours ou posture métaphysique (une métaphysique antiréaliste d'après l'auteur), et son impératif de description<sup>207</sup>, voire ses promesses.

Ceci coïncide complètement avec les constatations que nous avons faites dans notre propre parcours. Conscients de que toute promesse dépend de l'interprétation de celui à qui elle est faite, dans ce cas des lecteurs et des apprentis phénoménologues,

---

<sup>206</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.132-133.

<sup>207</sup> SPARROW Tom. *The end of phenomenology. Metaphysics and the new realism*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2014 p.ix.

nous avons déjà tenté de discerner quelles pouvaient être nos attentes par rapport à la phénoménologie, et pourquoi elles ont été déçues. Sparrow tente aussi d'identifier cela, et constate que ce qui a été compris comme étant la promesse de la phénoménologie fut une sorte de rassasiement du *désir de réalisme*<sup>208</sup>. La description promettait que la philosophie ne se détacherait plus jamais comme auparavant.

Il nous semble que ce propos rejoint la constatation du *double bind* ou de la double injonction présente dans toute phénoménologie, faite par François-David Sebbah lors de sa conférence *La post-phénoménologie française comme témoignage*<sup>209</sup>. Il y aurait en phénoménologie une surenchère de l'originaire qui provoquerait une quête et une remontée vers lui. Cette remontée ramènerait au-delà du descriptif, ce qui serait en constante tension avec le principe de description.

Peu importe si l'on qualifie ce désir ou cette surenchère de l'originaire comme un désir d'absolu, ou un désir de réalisme, dans tous les cas la phénoménologie porterait à croire qu'elle peut nous amener à un absolu. Cet absolu serait non-métaphysique, ou du moins non-naïvement-métaphysique<sup>210</sup>, mais de ce fait il serait davantage un absolu autonome, qui ne dépendrait pas d'une métaphysique particulière.

La promesse de la phénoménologie n'est rien de moins que la promesse d'un véritable absolu et d'un originaire qu'aucune posture contraire pourrait rabattre. Ceci explique peut-être pourquoi la phénoménologie est souvent perçue de l'extérieur comme d'importe quel autre dogmatisme. Puisque quelque part elle en est un.

Promettre une philosophie non dogmatique et simultanément fixer l'absolu de la Conscience et ses vécus<sup>211</sup>, à côté d'une série de limitations méthodiques aussi strictes qu'impalpables, ont fait de la phénoménologie la curieuse chimère qu'elle est.

---

<sup>208</sup> *Ibidem*. p.xii.

<sup>209</sup> SEBBAH François-David. La post-phénoménologie française comme témoignage, conférence du 5 juillet 2011. Disponible sur < <https://www.youtube.com/watch?v=ZHCIUblMCs0> > (consulté le 05/08/2018).

<sup>210</sup> Selon la distinction faite entre métaphysique naïve ou non-phénoménologique et métaphysique en général dans HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen*. Éd. Cit. p.182.

<sup>211</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch*. Ed. Cit. p.181. *Das transzendente "Absolute", das wir uns durch die Reduktionen herauspräpariert haben, ist in Wahrheit nicht das Letzte, es ist etwas, das sich selbst in einem gewissen tiefliegenden und völlig eigenartigen Sinn konstituiert und seine Urquelle in einem letzten und wahrhaft Absoluten hat.*



Le caractère foncièrement contradictoire de la phénoménologie explique sa fin, sa mort probable et polysémique. Sparrow indique ainsi au moins six circonstances à cause desquelles l'on pourrait dire avec du sens que la phénoménologie est déjà morte :

1. La phénoménologie comme méthode pour une science stricte n'aurait jamais existé. Elle serait restée à l'état de *wishful thinking*, n'ayant jamais donné lieu à un catalogue de principes, et dépourvue d'une méthode claire. La phénoménologie serait morte avortée, de n'être jamais née.

2. Elle pourrait être vue, non pas comme une philosophie nouvelle et indépendante, mais comme une étape de plus dans l'histoire de l'idéalisme transcendantal kantien. Alors la phénoménologie serait morte d'absorption, d'ingestion par une plus ancienne et plus puissante.

3. La phénoménologie peut être comprise comme l'a indiqué Merleau-Ponty dans l'avant-propos de sa *Phénoménologie de la perception* : comme *manière ou comme style (...)* comme mouvement, avant d'être parvenue à une entière conscience philosophique<sup>212</sup>. Si elle restait à ce stade de style, alors elle serait morte de dissolution, tellement sa définition serait ample et vague.

4. Le fait de définir la phénoménologie uniquement comme un style ou comme une famille réunissant des philosophes avec des motivations, des trajectoires et des sources d'inspirations en commun<sup>213</sup>, n'en donnerait pas une définition positive ni une différence spécifique en tant qu'ensemble de pratiques déterminé (*set of practices*), ce qui prouverait que personne n'aurait été un phénoménologue<sup>214</sup>, et que la catégorie de phénoménologie a une utilité et une cohérence, non seulement très, mais trop problématiques, pour pouvoir continuer d'exister dans le vocabulaire philosophique

---

<sup>212</sup> SPARROW Tom. *Op.Cit.* p.ii.

<sup>213</sup> Sur ce quatrième point, nous considérons important de souligner les ouvrages et les auteurs auxquels Sparrow fait explicitement référence. Pour cette formulation déficiente et fluette de la phénoménologie comme une famille, qui pourrait inclure même Wittgenstein dans la mesure où elle se présente simplement comme une affinité méthodique et presque une tonalité émotive, voir : GLENDINNING Simon. *In the Name of Phenomenology*. Londres : Routledge, 2007, p.6., SEBBAH François-David. *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas and the Phenomenological Tradition*. Stanford : Stanford University Press, 2012, p.6. & SIMMONS J. Aaron et BENSON Bruce Ellis. *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction*. Londres : Bloomsbury, 2013, Introduction.

<sup>214</sup> SPARROW Tom. *Op.Cit.* p.186. *This implies that no one has ever been, at least not for very long, a phenomenologist.*

comme quelque chose d'autre qu'un mort vivant<sup>215</sup>. Alors la phénoménologie serait morte d'indécision, flottante.

5. La phénoménologie serait dans cet état de zombie, non seulement à cause de l'indécision dans sa définition, mais surtout à cause de son manque particulier d'un principe clair. Ce manque ne la laisse pas demeurer comme à un cadavre ordinaire, léthargique, inerte et à l'attente de l'oubli, mais au contraire, jouissant paradoxalement d'une drôle de productivité, tout à fait comme un mort-vivant. Alors la phénoménologie serait morte d'une mort active.

6. Finalement, l'auteur nous rappelle la naissance historique de la phénoménologie, comme contrepoids et critique nécessaire face à un certain scientificisme et un certain naturalisme de l'attitude scientifique. Si elle insiste à être la science transhistorique d'une région transcendantale, à vivre au-delà de la confrontation d'où elle tire son origine, alors elle est morte, ou le sera bientôt, car elle est alors exposée à la critique herméneutique qui peut par diverses voies la critiquer et la déclarer finie. La phénoménologie serait ainsi morte de n'avoir pas assumé sa place dans le devenir historique de la science.

Tout en tenant à la phénoménologie comme nous le faisons, les arguments de cet auteur ne nous semblent pas aussi absurdes. On pourrait toujours discuter chacune de ses assertions et dire par exemple que la science égarée à laquelle la phénoménologie répondait, n'a pas retrouvé son sens, mais a plutôt approfondi son égarement, rendant davantage nécessaire une démarche phénoménologique.

Mais au lieu de discuter, tentons de voir ce qu'il dit. Il dit deux choses :

1. La phénoménologie n'a probablement jamais existé.

Si les phénoménologues n'ont pas pu établir ce que la phénoménologie devait devenir, alors il est possible qu'elle n'ait pas été du tout une pratique philosophique effective, mais simplement une étiquette dont le succès devrait être analysé plutôt comme un phénomène sociologique, voire idéologique (comme catégorie opératoire dans le fonctionnement de l'institution universitaire européenne, par exemple), que

---

<sup>215</sup> *Ibidem.* p.xi.

comme phénomène philosophique en vertu d'une justesse descriptive ou une puissance explicative<sup>216</sup>.

2. Si la phénoménologie existe uniquement si elle s'assume comme le complément nécessaire de la science de la nature<sup>217</sup>.

Contre le premier énoncé, il nous semble que la phénoménologie existe et a existé effectivement et comme un ensemble plus ou moins précis de pratiques, de pratiques réductives, de déconnexions, et des descriptions, et comme pratique fondée, à savoir, sur le bien connu retour aux choses mêmes. Pour nous elle est méthodiquement et en principe suffisamment claire, aussi bien en termes d'histoire de la philosophie, qu'en termes de contenu et résultat philosophique actuel.

Contre le deuxième énoncé, il nous semble qu'au-delà sa naissance historique, considérée sur l'arrière-plan de la perte de sens contemporaine des sciences positivistes, la phénoménologie peut aspirer à se construire comme *l'ultime critique de la connaissance (letzte Erkenntniskritik)*<sup>218</sup>, si elle assume sa tâche éthique, à savoir la tâche de donner un sens éthique et évaluer selon ce critère les diverses disciplines. Il nous semble que la phénoménologie peut jouer ce rôle dans la mesure où elle redécouvre l'époque et la déconnexion comme sa valeur principale.

Il nous semble que ce que l'époque peut faire pour les systèmes métaphysiques, à savoir, interrompre leur fonctionnement comme évidence absolue, et les remettre dans la perspective de leur latéralité par rapport à d'autres systèmes métaphysiques, elle peut aussi le faire pour toute morale.

Avoir la profonde conviction qu'il n'y a aucune morale qui puisse s'imposer à aucune autre, et qu'aucune morale peut contrarier des principes éthiques minimaux que toutes les morales se soient données ensemble, ce serait la tâche d'une époque éthique.

Pour nous, ce rôle que la phénoménologie peut avoir, au niveau de l'éthique et de la science, posant l'éthique sur tout élan scientifique, dépend de son courage à quitter l'assise dans la sphère égologique de l'être (*egologischen Seinssphäre*<sup>219</sup>).

---

<sup>216</sup> SPARROW Tom. *Op.Cit.* p.xi. *If he (Husserl) could never settle on what phenomenology should become, it is not clear that it ever was anything at all.*

<sup>217</sup> *Ibidem.* p.188. *as the irreducible supplement to natural science.*

<sup>218</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen.* Éd. Cit. p.179.

<sup>219</sup> *Ibidem.* p.74.

La phénoménologie ne doit surtout pas continuer à être performée dans la perspective des spéculations égologiques, mais plutôt dans le dépassement éthique de celle-ci. Autrement dit, phénoménologie peut seulement continuer si elle cesse.

\*

Notre distance à l'égard des thèses sur la mort de la phénoménologie ne nous empêche pas de compatir avec leurs auteurs et supporteurs. Avec eux nous regrettons, non pas l'état d'indéfinition de la phénoménologie, où peut résider justement sa force critique, mais son stagnation et son déclin.

Nous regrettons qu'elle ne soit actuellement pas grand-chose de plus qu'un moment de l'histoire de la philosophie, ou même de l'histoire de l'université européenne ; plus qu'un certain style d'approche aux sciences cognitives, ou une doctrine presque métaphysique.

Or, au-delà des débats sur sa légitimité et son contenu philosophique, au-delà les querelles sur la question s'il s'agit d'une catégorie historique utile ou non, ou sur la question s'il s'agit d'un ensemble de pratiques défini et reproductible ou non, pour nous la méditation sur la fin de la phénoménologie et sur la possibilité d'une post-phénoménologie revient à une question fondamentale : voudrions-nous habiter un monde sans phénoménologie ?

Voudrions-nous vivre dans une société, ou travailler dans une institution, qui oublie la plus récente expression du scepticisme, peut-être la plus systématique formulation du criticisme philosophique, la littérature la plus riche sur la conscience, la perception et le vécu corporel humain, et l'école qui a donné lieu à la refondation éthique de la pensée ?

Étant donné notre finitude et la limite de nos temps de vie respectifs, il est compréhensible qu'il soit important de renoncer à des entreprises philosophiques vaines, abusivement inexactes, excessivement inutiles, ou carrément fausses. Après tout, la philosophie diffère de la littérature et d'autres domaines similaires par sa prétention de justesse et d'un certain sérieux.

D'un autre côté, il est compréhensible aussi que l'on continue à travailler certaines philosophies précisément avec ces caractéristiques, inexactes et fausses, simplement pour entraîner notre pensée.

Après tout, la philosophie se distancie aussi des sciences exactes et d'autres domaines similaires, du fait de son caractère fictif et d'un certain ludisme.

Ainsi, comprenant ces deux pôles, soutenant et partageant ces deux avis, la question subsiste : sommes-nous prêts à quitter la phénoménologie ? à la laisser décéder ou partir dans des directions qui nous semblent perdues ? Peut-être ; mais pas avant un dernier effort.

### II.2.3. Phénoménologie sans Constitution.

*Cependant nous ne pouvons pas exclure des transcendances sans rencontrer jamais de bornes. La purification transcendantale ne peut signifier l'exclusion de toutes les transcendances, sinon il resterait bien une conscience pure mais non plus la possibilité d'une science de la conscience pure.<sup>220</sup>*

Comme l'on a pu comprendre de notre route dans ce texte, notre tentative phénoménologique ne fera point table rase de tout antécédent pour commencer avec une définition de la phénoménalité *sui generis*. Nous méditons en phénoménologue assumant une certaine histoire. Nous ne reprenons pas pour autant le démesuré corpus de débat qu'il y a autour de la définition de phénoménologie dans tous ses aspects, ses principes, ses méthodes, ses voies et ses tâches, et nous ne renonçons pas non plus à celle qui est la nôtre, d'avancer des recherches sur un phénomène précis qui est celui du toucher.

Nous sommes donc dans une sorte d'équilibre entre les deux sens de la phénoménologie pratiquée<sup>221</sup>, et nous allons y rester, car c'est précisément ce que nous cherchons avec notre exercice de l'épochè : nous rendre absolument présents aux phénomènes, nous y immerger, sans nous y noyer pour autant ; aller aux choses mêmes sans perdre la perspective nourrissante de l'histoire ; pouvoir être nourris par cette histoire, sans besoin de continuer, étendre et nous engourdir dans ses racines.

Le présent nous sauve du passé et le passé du présent pour tenter de nous rendre aptes à l'avenir. Autrement dit, le sens de notre épochè est celui de pouvoir performer une pratique philosophique ou scientifique dans la constante disruption du présent par le passé, et du passé par le présent, sans besoin de prendre pied, de fixer des axiomes.

Nous cherchons à avancer dans une recherche dans la constante interruption mutuelle de l'histoire par la phénoménalité et de la phénoménalité par les sédimentations de l'histoire.

---

<sup>220</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.125. *Indessen ins Schrankenlose können wir Transzendenzen nicht ausschalten, transzendente Reinigung kann nicht Ausschaltung aller Transzendenzen besagen, da sonst zwar ein reines Bewußtsein, aber keine Möglichkeit für eine Wissenschaft vom reinen Bewußtsein übrig bliebe.*

<sup>221</sup> Cf. *Supra*. p.111-112.

Cette tentative qui est la nôtre nous met pourtant immédiatement à une distance infranchissable de la voie phénoménologique de Husserl, même si c'est en suivant son enseignement que nous y sommes parvenus, et même si notre outil c'est l'épochè.

Comme nous l'avons évoqué précédemment et comme le montre notre épigraphe de cette partie, pour lui il n'y pas de science possible, ni de véritable philosophie sans une renonciation, sans un compromis, sans une limitation et une déradicalisation choisie et bien définie de l'épochè.

Cette limite est, comme nous savons, celle de l'ego.

Pour finir la délimitation de notre pratique phénoménologique en ce qui concerne la voie husserlienne, nous devons en conséquence abandonner les considérations autour de la définition de la phénoménologie, aussi bien comme phénomène historique que social, institutionnel, méthodique, vital, etc.

Nous mettons décidément de côté la définition de ses buts, ses projections, ses champs, ses capacités, ses incapacités, ses avantages, ses paradoxes, ses principes, ses objets, ses postulats, ses procédures, ses conclusions et ses conséquences, et ceci, aussi bien pour chacun de ceux qui se sont dit *phénoménologues*, que pour ceux qui sans se déclarer comme tels prétendaient parfaitement comprendre la phénoménologie.

Nous devons nous concentrer seulement dans l'épochè, telle que nous en avons parlé dans la première partie de cette méthodologie.

Dans cette perspective, nous posons trois questions pour nous fondamentales :

1. Peut-il y avoir un sens encore phénoménologique à l'épochè poussée au-delà des limites découvertes ou créées, et en tout cas imposées, par Husserl, voire au-delà des structures de la Constitution, notamment de l'Ego pur ?

2. Y a-t-il une portée éthique à la doctrine phénoménologique de Husserl qui puisse peut-être éclairer ce dépassement, comme une sorte de germe d'excès que Husserl aurait laissé endormi en vertu de la réalisation de la science comme il la concevait, mais pas complètement aboli ? Quels sont les liens directs -s'il y en a-, c'est-à-dire, sans passer par exemple par l'enseignement d'Emmanuel Levinas, entre les travaux de Husserl et la rupture du paradigme continuiste que nous envisageons, par dépassement éthique de la Conscience pure.

3. Et finalement, après avoir tissé les deux réponses précédentes, qui détermineront la possibilité de tenir notre propos dans le champ de la phénoménologie,

de le considérer comme une recherche proprement phénoménologique, une troisième question se pose : est-il *utile* de réaliser nos travaux dans cette inscription phénoménologique ?

Répondre à ces questions avec certitude serait exactement aussi miraculeux que marcher dans l'eau. Nous allons simplement rester au stade de propositions et d'hypothèses qui visent à être acceptées uniquement dans le contexte de cette thèse. Même si elles sont exprimées après long examen, et ainsi prêtes à être jugées, voire adoptées en dehors de ce texte.

\*

Posons une petite question préliminaire : pourquoi choisir comme méthode et point de départ, même si ce n'est que très partiellement, une école aussi instable et multiforme que la phénoménologie ? Pour que le jugement impliqué dans cette question soit explicité, il faudrait comparer la situation de la phénoménologie avec celle d'autres philosophies contemporaines ; autant avec celle de courants comme l'existentialisme, le spinozisme ou le pragmatisme, qu'avec celle d'écoles comme l'école de Kyoto ou de Francfort.

Ne se rend-t-on pas compte, en fait, que ce n'est pas une si mauvaise situation, mais peut-être même une situation privilégiée de stabilité et clarté, comparativement ?

Toutefois, il est certain : la phénoménologie, même juste husserlienne et même juste à ses débuts, est une doctrine pleine de paradoxes qui, comme il a été souvent remarqué, ne cesse de naître, ou même de préparer sa naissance.

Il nous semble pourtant que cet état de préparation constante, de construction et déconstruction réitérative, soit nécessaire, et la richesse même de cette pratique, plus qu'une raison pour s'en passer. Rappelons-nous qu'en 1945, dans son avant-propos à la *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty parlait de ce même ressenti :

« Toutes les connaissances s'appuient sur un *sol* de postulats et finalement sur notre communication avec le monde comme premier établissement de la rationalité. La philosophie, comme réflexion radicale, se prive en principe de cette ressource. (...) Il faudra donc qu'elle s'adresse à elle-même l'interrogation qu'elle adresse à toutes les connaissances, elle se redoublera donc indéfiniment, elle sera, comme dit Husserl, un dialogue ou une méditation infinie, et, dans la mesure même où elle reste fidèle à son intention, elle ne saura jamais où elle va. L'inachèvement de la phénoménologie et son



allure inchoative ne sont pas le signe d'un échec, ils étaient inévitables (...) par le même genre d'attention et d'étonnement, par la même exigence de conscience, par la même volonté de saisir le sens du monde ou de l'histoire à l'état naissant. Elle se confond sous ce rapport avec l'effort de la pensée moderne.<sup>222</sup> »

Dans la même situation d'admiration exprimée ici par Merleau-Ponty, nous persistons donc à fouiller dans la doctrine qui a renouvelé le sens de l'époque et qui a remis à leur place d'humbles phénomènes les plus imposantes hypostases de la tradition philosophique. Répondons donc à nos trois questions.

Réponse 1, à la question d'une époque au-delà de la Constitution :

Restons dans l'avant-propos de Merleau-Ponty, où il simplifia les paradoxes *de la phénoménologie* en quatre antinomies principales :

1. la phénoménologie est l'étude des essences mais aussi une philosophie qui ramène les essences en dernier terme à leur facticité génératrice.

2. elle est une philosophie transcendantale qui interrompt la naïveté de l'attitude naturelle, mais elle est aussi une enquête qui vise le contact avec un monde préréflexif et qui cherche à donner un statut philosophique justement à la naïveté autre qui naît de ce contact.

3. *phénoménologie* c'est aussi le nom d'une science qui se veut exacte, mais qui consiste dans des descriptions des vécus subjectifs.

4. et en dernier terme, c'est une science de l'expérience à la première personne, sans prendre en compte les genèses causales qui puissent attribuer les disciplines déjà existantes à cette expérience, mais au même temps elle apparaît dans les derniers écrits de Husserl comme une phénoménologie génétique.

Ces paradoxes, sont-elles des paradoxes *de la phénoménologie* en tant que telle ou pour elle-même ? Il nous semble que non. Ces paradoxes tiennent plutôt à une imprécision dans les termes utilisés. Elles sont pourtant des paradoxes qui apparaissent certainement à une première lecture, et qui gardent en leur fond la trace de la véritable impasse, à savoir, l'embarras des thèses, prétendument non dogmatiques et non métaphysiques (ou autrement métaphysiques) de la phénoménologie.

Expliquons :

---

<sup>222</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Éd. Cit. p.xvi.

La solution de tous ces paradoxes est une et simple : accepter la définition phénoménologique de chaque terme problématique.

Ainsi pour le premier, la notion phénoménologique d'essence, pour le deuxième la notion phénoménologique de monde, pour le troisième la notion phénoménologique de vécu, et pour le quatrième la notion de genèse.

En effet, la solution des quatre paradoxes est :

1. Que l'essence phénoménologique ramène en elle toute l'expérience et l'existence.

2. Le monde phénoménologique est premièrement Monde de la vie.

3. Le vécu phénoménologique est toujours normé par des lois eidétiques *a priori*.

4. La genèse phénoménologique correspond à la constitution des vécus dans un agrégat de multiples couches d'opération synthétiquement cohérentes et en unité génétique qui fonctionne dans la conscience selon ses lois exactes.

Le problème, notre embarras, réside dans le fait que pour résoudre les paradoxes introductoires de Merleau-Ponty, ces termes et leurs définitions doivent être assumés non pas comme postulats transitoires, ce qui est à notre avis un devoir intellectuel imposé par la méthode de l'épochè, mais comme credo, plus propre à une démarche dogmatique. En effet, la démarche phénoménologique de Husserl, avec toutes les droitures de son chemin, n'a procédé, au bout de comptes, que par dogmes.

Mais aussi celle de Merleau-Ponty, celle de Michel Henry, et même celle d'Emmanuel Levinas. Quelque part tous les phénoménologues les plus renommés ont lâché le lâcher-prise de l'épochè. Quelque part, fatigués ou trop enthousiastes, ils ont tous divinisé leurs bâtiments herméneutiques et leurs briques conceptuels, les ont naturalisés comme l'on empaille un animal mort pour le préserver.

*Si le philosophe est l'ami du concept, et si la philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à créer de concepts<sup>223</sup>, il faudra pouvoir arrêter de comprendre cette création comme une production, et le concept comme un cadavre.*

---

<sup>223</sup> DELEUZE Gilles & GUATTARI Felix. Qu'est-ce que la philosophie ? Paris : Minuit, 2005, p.10.

Ces dogmes, ces certitudes auraient droit à l'adjectif *phénoménologiques* simplement car elles seraient apparues au fur et à mesure que la pratique d'un individu déterminé à l'avance ou à posteriori comme *phénoménologue* avançait.

Or elles fonctionnent comme les évidences apodictiques fonctionnent dans n'importe quel système.

Alors, à notre première question nous répondons que non seulement il peut y avoir un sens encore phénoménologique à l'époque poussée au-delà des limites découvertes ou créées par Husserl, c'est-à-dire au-delà des structures de la Constitution, notamment de l'ego pur, mais que cette piste au-delà des dogmes phénoménologiques doit être poursuivie si nous voulons répondre et renouer avec le sens de l'époque, que nous tenons pour le cœur et le moteur de la pratique phénoménologique.

Nous reprenons ici précisément la capacité désamorçante, déconstructrice des pratiques phénoménologiques, leurs capacités de révolte face à toute évidence :

« L'évidence n'est pas en fait un indice psychologique qui serait attaché à un jugement, (et d'ordinaire c'est seulement à propos du jugement qu'on parle d'évidence) et qui nous appellerait, à la façon d'une voix mystique venue d'un monde meilleur, pour nous dire : ici est la vérité ! Comme si une pareille voix avait quoi que ce soit à dire à de libres esprits comme les nôtres, et n'était pas tenue de faire valoir ses titres de validité.<sup>224</sup> »

C'est la liberté d'esprit contenue dans ce fragment, qui a sûrement inspiré Husserl à reprendre un concept historique aussi puissant que l'époque, ce que nous reconnaissons comme le plus grand mérite de sa phénoménologie.

Subséquemment, si *la phénoménologie n'est accessible qu'à une méthode phénoménologique*<sup>225</sup>, il est raisonnable d'espérer qu'une maximalisation de l'époque, de la méthode fondamentale, même dans sa capacité à aller au-delà des bornes de la Conscience, ne devrait pas nous forcer à sortir du cadre phénoménologique, mais au

---

<sup>224</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.334. *Evidenz ist in der Tat nicht irgendein Bewußtseinsindex, der an ein Urteil (und gewöhnlich spricht man nur bei einem solchen von Evidenz) angeheftet, uns wie eine mystische Stimme aus einer besseren Welt zuruft: Hier ist die Wahrheit!, als ob solch eine Stimme uns freien Geistern etwas zu sagen und ihren Rechtstitel nicht auszuweisen hätte.*

<sup>225</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Phénoménologie de la perception. Éd. Cit. p.ii.

contraire, nous y légitimer. Le sens de cette légitimation et des longues réflexions sur la phénoménologie n'est autre que celui d'expliquer aux lecteurs pourquoi à ce stade de la recherche, notre thèse ne pouvait qu'être nommée *Phénoménologie* du toucher.

Cette phénoménologie continue aujourd'hui l'élan de l'épochè, la pratiquant ou essayant de la pratiquer dans toute circonstance et sans retenue, même si la méthode phénoménologique husserlienne ne comprenait point uniquement le geste de l'épochè et en plus le limitait en 1913, comme le montre notre épigraphe à cette partie. Déjà en 1907, dans les cinq leçons d'avril-mai à Göttingen, Husserl indiquait que même si l'épochè n'était pas autorisée à rien supposer de pré-donné<sup>226</sup>, elle ne pouvait quand même pas rester à mettre en question de toute connaissance<sup>227</sup>.

Les raisons pour ceci sont exprimées en toute clarté : il faut imposer de bornes à l'épochè car autrement il n'y aurait pas de science possible. Il faut se rappeler que construire une science est l'une des motivations les plus profondes de Husserl, et que sa phénoménologie est une méthode et une attitude intellectuelle<sup>228</sup> très spéciale, pas n'importe laquelle, pas une parmi d'autres : elle est la science qui se veut placée comme fondement et instance d'évaluation de toute autre science.<sup>229</sup>

« En tant que phénoménologie appliquée, elle [la phénoménologie] exerce par conséquent à l'égard de toute science originale dans son principe la critique de dernière instance ; c'est donc elle en particulier qui détermine en dernier ressort quel sens, convient à 'l'être' de ses objets et élucide dans le principe sa méthodologie. On conçoit

<sup>226</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 2 Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Éd. Cit. p.29. *Darf sie nichts als vorgegeben voraussetzen.*

<sup>227</sup> *Ibidem.* Die époque, die die Erkenntniskritik üben muß, kann nicht den Sinn haben, daß sie damit nicht nur anfängt, sondern auch dabei bleibt, jede Erkenntnis in Frage zu stellen<sup>227</sup>), et devait au contraire se donner comme commencement une sorte de connaissance puisée et établie d'elle-même (so muß sie mit irgendeiner Erkenntnis anheben, die sie nicht anderwärts unbesehen hernimmt, die sie sich selbst vielmehr gibt, die sie selbst als erste setzt.

<sup>228</sup> *Ibidem.* p.23.

<sup>229</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 1 Cartesianische Meditationen. Éd. Cit. p.180. *Da sie [die Phänomenologie] in ihrem Vorgehen keine vorgegebenen Wirklichkeiten und Wirklichkeitsbegriffe hat, sondern ihre Begriffe von vornherein aus der Ursprünglichkeit der Leistung (der selbst in ursprünglichen Begriffen gefaßten) schöpft und durch die Notwendigkeit, alle Horizonte zu enthüllen, auch alle Unterschiede der Tragweite, alle abstrakten Relativitäten beherrscht, so muß sie zu den Begriffssystemen von sich aus kommen, die den Grundsinn aller wissenschaftlichen Gebiete bestimmen. Es sind die Begriffe, welche alle formalen Demarkationen der Formidee eines möglichen Seinsuniversums überhaupt, also auch einer möglichen Welt überhaupt vorzeichnen und demnach die echten Grundbegriffe aller Wissenschaften sein müssen. Für solche, so ursprünglich gestaltete Begriffe kann es keine Paradoxien geben*

dès lors que la phénoménologie soit pour ainsi dire la secrète aspiration de toute la philosophie moderne.<sup>230</sup> »

La phénoménologie reste ainsi fille de son temps : Husserl installe dès le départ fermement des limites à l'époque, pour assurer justement l'illimitation du champ d'action et des possibilités d'application de la soi-disant science phénoménologique (*La grande tâche du phénoménologue est de poursuivre dans toutes les directions les combinaisons phénoménologiques entre essences*<sup>231</sup>), et avec celle-ci la place et le rôle de cette nouvelle science dans la structure hiérarchique des disciplines qui dans son contexte socio-historique était établie.

Il n'y a donc pas un champ de la connaissance qui échapperait au tribunal de la phénoménologie husserlienne.

Or si nous comprenons la science tout autrement, comme une quête de connaissances sur le fond de l'indétermination et de l'incertitude, comme l'extension progressive des lisières du cognoscible, comme une constante transformation et réinterprétation de ce qui a été acquis, non seulement dans sa modélisation et ses détails, mais aussi et surtout dans ses fondements mêmes ; si nous comprenons ainsi la science, alors le tribunal qui prétend être la phénoménologie husserlienne, avec son corpus d'hypostases et dogmes, ne peut être qualifié de science qu'en forçant le terme.

Le sens dans lequel nous comprenons la science découle précisément d'une sorte d'application et pratique constante, mais pas forcément rendu explicite de l'époque. Et dans ce sens la phénoménologie, qui se veut tribunal des autres savoir et que pour cela arrête le mouvement de l'époque, n'a point une motivation purement, ni même proprement, scientifique.

Ceci est tangible entre autres dans le fait qu'en phénoménologie husserlienne tout soit accessible à sa description.

En effet, tout est accessible car les principaux phénomènes, les plus importants, fondamentaux et complexes, ceux que l'on pourrait raisonnablement s'attendre à

---

<sup>230</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.133. *Als angewandte Phänomenologie leistet sie [die Phänomenologie] also an jeder prinzipiell eigenartigen Wissenschaft die letzttauswertende <sup>20</sup>Kritik und damit insbesondere die letzte Sinnesbestimmung des "Seins" ihrer Gegenstände und die prinzipielle Klärung ihrer Methodik. So begreift es sich, daß die Phänomenologie gleichsam die geheime Sehnsucht der ganzen neuzeitlichen Philosophie ist.*

<sup>231</sup> *Ibidem.* p.309. *Den phänomenologischen Wesensverflechtungen allseitig nachzugehen, ist seine große Aufgabe.*

déchiffrer plus difficilement, sont précisément ceux qui sont compris, définis et imposés d'abord, d'entrée et d'emblée.

Ce procédé plus conforme à un type axiomatique de mathématique qu'à une recherche dans et sur ce qui est concret, semble tout à fait discordant avec notre notion de science, avec notre notion d'épochè et -quitte à risquer pour un instant la confusion ou l'incompréhensibilité- avec notre notion de phénoménologie.

*Husserl contre la phénoménologie ?*

Ce titre nous apparaît comme possible, mais il est abusif.

Sans louange mais sans dédain, il nous faut bien rester dans la phénoménologie de Husserl. Donc, continuons : à condition de bien comprendre la critique husserlienne à la vision cartésienne de la conscience comme résidu, nous pouvons dire que cette tendance husserlienne à délimiter par avance la portée de l'épochè, s'exprime dans ses notions de résidu transcendantal ou résidu phénoménologique, et de résistance d'essences.

En effet, la méthode phénoménologique ne vise autre chose qu'une certaine résistance.

La déconnexion et la variation sont des mises à l'épreuve, des défis imposés aux phénomènes. De là l'idée de purification : l'épochè et la variation sont comme des processus chimiques de réduction d'où sortiront les essences et les ingrédients des phénomènes les plus purs, selon le schéma plus que classique de substance ou substrat et qualités ou accidents.

À partir du résidu de l'épochè, c'est-à-dire à partir de l'Ego pur, l'essence qui résiste la variation d'essences possibles sera présentée comme le résultat de la méditation phénoménologique concernant le phénomène en question.

Elle passera donc à faire partie du corpus d'acquis dogmatisés de la phénoménologie, pas dans le même rang hiérarchique de l'Ego pur, mais bénéficiant d'une même fixation.

Ce que nous dénommons ici dogmatiser c'est le processus par lequel le résultat d'une réduction phénoménologique effectuée dans toutes ses étapes, est, non seulement déterminé, mais sacralisé et reproduit comme seul résultat possible à l'égard d'un phénomène donné.

Procédant de cette manière, tout à fait à contre-courant de l'élan le plus élémentaire de l'épochè, la phénoménologie husserlienne s'est érigée en ce que nous pourrions dénommer une *axiomatique transcendantale*, plutôt qu'en une recherche en première personne, libre et sans limites, comme elle aurait pu le devenir.

Le plus important des résidus phénoménologiques est évidemment la Conscience : *la conscience a en elle-même un être propre (Eigensein) qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affecté par l'exclusion phénoménologique*<sup>232</sup>.

À cette résistance de la conscience en générale, qui ne succombe pas à l'épochè, s'ajoute ce qui est irréductible spécifiquement dans cette conscience : la résistance du flux des vécus multiples et le Moi pur qui le gouverne<sup>233</sup>.

Or quant à nous, nous voulons toucher au-delà ces impositions husserliennes, et questionner le caractère absolu de cette résistance de la conscience.

Il nous faut pour cela remarquer que toute résistance est relative, d'un côté à la capacité d'opposition de ce qui résiste, et d'un autre, à la puissance de ce qui lui est opposé. Alors dans le contexte d'une méthode ou une réduction phénoménologique, laissant de côté ou derrière nous les limites prescrites par Husserl, tout phénomène ou ingrédient résistant, voire tout résultat, dépendra d'une série copieuse de facteurs, par exemple de la force imprimée à la déconnexion appliquée, de la capacité à la maintenir, de la diversité imaginative avec laquelle l'on a pu exercer la variation eidétique, etc.

Cette analogie physique ou mécanique permet de comprendre autrement la méthode phénoménologique et de l'élargir ; sachant que, comme dans le cas de toute opération mécanique, l'épochè et les autres étapes de la réduction peuvent répondre non seulement à des variations dans la force ou la puissance du geste qui les réalise, mais aussi à des variations dans sa qualité.

Nous voulons dire par là que les résidus obtenus dépendront des décisions et des états subjectifs préalables à l'application de la méthode, des décisions concernant non seulement le phénomène à considérer ou thématiser, mais le moment, le contexte, l'étendue de la déconnexion, etc.

Pour que la méthode phénoménologique puisse évoluer dans le sens d'une science ou une philosophie non dogmatique, il faut d'abord accepter le fait -ou de

<sup>232</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 *Ideen*. Erstes Buch. Éd. Cit. p.108.

<sup>233</sup> *Ibidem*. p.189-190.

moins la possibilité- qu'il n'y ait pas de résidus définitifs, de résultats fixes ou des résistances absolues... du tout... jamais. Il n'y ait rien aucune hypostase, principe ou axiome qu'il soit utile ou souhaitable d'établir comme dogme.

Nous savons que pour Husserl un certain dogmatisme n'est pas seulement inévitable, mais même désirable pour les sciences, pour qu'elles puissent avancer sans se ralentir ou sans définitivement s'égarer dans des questionnements propres au style sceptique de méditation<sup>234</sup>, mais il s'agit ici précisément de sortir de la perspective husserlienne, de changer notre notion de science et de philosophie à venir, et d'essayer de construire une discipline de recherche qui puisse avancer sans nécessiter d'un système dogmatique comme support. Une science et une philosophie qui sachent loger dans l'hésitation et gérer les doutes et la mobilité de leurs champs de recherche, sans tomber dans des modèles axiomatiques réducteurs.

Naturellement il y a de résidus, de résultats provisoires à toute recherche, et il y a dans tout ordre de choses un niveau de sédimentation minimum inévitable pour donner tout deuxième pas, mais la tâche et l'objectif de la pratique d'une époque élargie et renforcée sont précisément de tenter d'identifier ce niveau, ce point minimum de sédimentation ou de définition qui devrait être le seul acceptable, et qui en aucun cas devrait donner lieu à quelque chose d'autre qu'à un modèle sans grandes prétentions de permanence ou de *réalité*.

Pour traduire ceci dans le contexte phénoménologique, nous pourrions dire que pour les divers degrés de réduction et variation, il y aura forcément de composants de vécus qui se présenteront comme appartenant essentiellement à un phénomène donné, de composants qui tiendront comme résistances de différent niveau, mais autant dans ces divers niveaux, comme au niveau fondamental des hypostases les plus basiques, tous ces résultats doivent être soumis à révision, grâce à l'application sur eux-mêmes, de l'époque. Une méthode post-phénoménologique, ou de la phénoménologie sans dogmatiser la constitution apparaît ainsi : l'époque ne doit pas seulement s'appliquer aux croyances non phénoménologiques, mais surtout à ses propres résultats.

En vue des ambitions, des objectifs très historique et institutionnellement fondés que Husserl a abrité, la question doit être posée : quelles des couches, structures

---

<sup>234</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.54.



et principes phénoménologiques contenus dans ses textes sont dus véritablement à une résistance des phénomènes, et quelles à des faiblesses méthodiques auto-imposées ?

Il est certain que concernant cette question, qui pourrait d'ailleurs être posée par rapport à n'importe quel chercheur, la part de choses ne pourrait jamais être parfaitement faite ; de la même manière qu'il est certain que l'ambition de fonder la science ultime a forcé Husserl à imposer des limites non dus à l'épochè.

L'histoire de l'épochè montre qu'il s'agit d'un concept qui a fonctionné comme un véritable outil, en aucun cas *essentiellement* limité, mais au contraire toujours inspiré et comme chargé d'une puissance d'interruption et de détachement, sans négation, sans effacement, reconnue et recherchée par les plus variées traditions philosophiques.

Les chemins de la phénoménologie se trouvent ainsi détournés, peut-être précisément car le fait d'avoir arrêté l'épochè une fois (soit-il à cause de nobles, d'épiques fins philosophico-scientifiques) a -au contraire de ce qui a été souhaité- ouvert la porte à l'arbitraire le plus complet, et a effondré toute possible stabilité de cette science philosophique, alors que les héritiers de Husserl n'ont cessé de tenter de redéfinir cette limite de l'épochè.

Quitte à perdre pied, à perdre à la fois les détails et toute l'armature husserlienne de la phénoménologie, nous soutenons qu'une phénoménologie qui ne se limite point à ce que Husserl dénomme la Conscience, avec son flux de vécus, son Ego pur et son réseau constitutif d'intentionnalités, est non seulement possible, mais plus proche d'une anti-dogmatique phénoménologique et très souhaitable pour l'avenir.

Certainement, ils ont été nombreux les phénoménologues à voir l'impasse qui constituaient les limites husserliennes de l'épochè. Ainsi Jan Patočka nous dit :

« De même que la négation logique, l'épochè elle aussi ressortit à la sphère des actes et comportements logiques. Pour cette raison, on ne peut la tenir pour l'origine propre de ce qu'elle prétend dévoiler. Ce qu'elle dévoile est, en effet une *région*, un *plan* qui se situe en dehors de tout ce qui est objet d'une thèse, en dehors donc de tout ce qui peut être désigné comme étant. Husserl lui-même, qui ne conduit pas l'épochè jusqu'à son terme et croit devoir rester sur le sol de la subjectivité (sous peine d'ôter tout objet possible à la théorie censée se présenter comme science rigoureuse), qualifie cette région de *domaine d'être en soi antérieur* et l'identifie à la conscience

transcendantale. Or l'épochè n'est en réalité qu'une attestation du *néantissement et de la possibilité* de parvenir, à travers la présence du néantissement, fût-ce dans la sphère théorique, jusqu'à l'extrême limite où l'on peut et doit quitter le sol de l'étant comme tel. (...) bref, l'épochè en tant qu'acte *théorique*, capable de suspendre l'étant, fait problème parce que 1° la suspension ne peut être réalisée sans limitation, sous peine d'aboutir au *nihil* ; 2° dans la mesure où *le tout* est quelque chose qu'on ne peut jamais amener là-devant soi en tant qu'objet, l'acte, en tant que théorique, ne peut pas démarrer.<sup>235</sup> »

Une attestation purement théorique et irréalisable du néantissement, voilà ce que l'épochè husserlienne était pour Patočka. Pour pouvoir l'accomplir et bénéficier ainsi des possibilités immenses d'affranchissement du passé, de la tradition, de l'objectivité, de soi-même, et de tout ce que l'on croit le plus fermement indépassable et imposé, sans parvenir au *nihil* métaphysique, il faut la transformer.

La promesse de l'épochè ne peut être réalisée qu'à condition d'une claire prise de distance par rapport à Husserl, par rapport à sa réaction en extrême rigidité ; en tout cas compréhensible dans le contexte de la crise de sens de la pensée.

C'est ainsi que nous parvenons à celle qui est notre post-phénoménologie, non pas par radicalisation de la phénoménalité ou de la manifestation, non pas par continuation d'un des nombreux élans que Husserl commença, non pas par prolongement de la terminologie husserlienne, mais par une maximisation et une illimitation de l'épochè, nous permettant non seulement l'adresse des toutes les perspectives disciplinaires sur le toucher, mais également l'adresse d'une région très particulière de la phénoménalité : sa dimension de défection, voire les non-phénomènes, que nous pourrions comprendre et caractériser au moment de parler plus largement sur la pensée de Levinas.

---

<sup>235</sup> PATOCKA Jan. Qu'est-ce que la phénoménologie ? Grenoble : Jérôme Million, 1988, p.288-289.



### **III. DIFFICILE DISCONTINUITÉ.**

### III.1. CONTINU ET DISCONTINU : LA STRATEGIE AU-DELA DES CONCEPTS ET LEUR DIALECTIQUE.

*(...) dans l'ordre de la connaissance, le continu et le discontinu s'apparentent aux deux opérations fondamentales de l'esprit humain, à l'analyse qui morcelle le continu, à la synthèse qui lie le discontinu, et dans l'ordre de la réalité ils correspondent à deux aspects fondamentaux des choses, puisqu'il est également vrai qu'il y a des individus, donc du discontinu, et que ces individus réagissent les uns sur les autres, donc sont en continuité. (...) Dès lors, la question ne doit pas être posée sous la forme d'un choix (...) il ne s'agit pas de savoir si le monde est continu ou s'il est discontinu, mais dans quelle mesure il est l'un et l'autre<sup>236</sup>.*

Quand nous avons rencontré ce volume des *Cahiers de la Nouvelle Journée* duquel nous avons tiré notre épigraphe, nous avons été très positivement surpris. Il nous sembla en effet très encourageant que déjà en 1929 la question du continu et du discontinu ait été adressée, non seulement dans les termes de la science et de la linguistique, ce que les articles de ce volume font brillamment, mais également que ceci ait été fait dans le cadre d'une thématization philosophique large, absolument consciente du fait que ce problème dépasse amplement tous les domaines fermés de la connaissance.

*« Le problème du continu et du discontinu est un problème fondamental, qui se pose au début et au terme des sciences mathématiques et physiques (...) [mais] demeure avant tout, et au premier chef, un problème philosophique.<sup>237</sup> »*

Les appréciations de Jacques Chevalier que nous avons choisi comme épigraphe à cette partie, étaient absolument cohérentes avec ce que nous avons trouvé pendant nos années de recherche sur le sujet. En effet, nous avons croisé le chemin de

---

<sup>236</sup> CHEVALIER Jacques. Le continu et le discontinu. Dans *Cahiers de la nouvelle journée* n°15, Paris : Bloud & Gay, 1929, p.9.

<sup>237</sup> *Ibidem.* p.7.

mathématiciens, physiciens, historiens et philosophes, qui tombaient constamment dans deux catégories.

La première catégorie était celle de ceux qui prenaient simplement position pour l'un ou l'autre des termes en question. Ainsi les auteurs se décidaient à considérer soit le continu comme réalité et le discontinu comme illusion, soit le discontinu comme réalité et le continu comme illusion. Parménide et son disciple Zénon, conformaient l'exemple paradigmatique de la prise de position pour le continu comme réalité dernière, et la conséquente déclaration du discontinu et du multiple comme illusion, tandis que les atomistes représentaient le prototype de la position contraire.

La deuxième catégorie était celle des auteurs qui cherchaient, non pas à prendre position pour l'un ou l'autre, mais à harmoniser le continu et le discontinu dans l'ensemble de la réalité qu'ils concevaient comme composé de plusieurs couches ou dimensions. Ainsi par exemple nous étions allés creuser dans la pensée de Bergson, trouvant différents niveaux de dynamisme, dans lesquels certains étaient continus et certains discontinus. Bernard Gilson résumait la situation du continu et du discontinu chez Bergson ainsi :

« Le morceau solide de matière brute paraît divisible, mais l'être vivant intelligent envisage chaque objet ou élément d'objet comme provisoirement définitif, comme une unité. Pour penser de tels objets il décompose la continuité matérielle. La continuité ne signifie même que la faculté qu'a l'intelligence de choisir un mode de discontinuité. À la dialectique ouverte et générale du continu et du discontinu Bergson substitue l'affirmation : *L'intelligence ne se représente clairement que le discontinu.*<sup>238</sup> (...) La constitution d'éléments et aspects relativement stables fondés au moins sur des concomitances provisoires suscite la signification pratique de la vie. Un tel ordre significatif implique une référence au mouvement et au changement en général. Il requiert la distinction entre le discontinu et le continu. De fait il y a deux continuités où se détache le discontinu supposé en partie mobile et changeant : celle de la conscience qui dure et celle de la matière étendue où tout, à la limite, pourrait se juxtaposer. (...) Il conclut que la forme, réduite à sa valeur pratique, perd toute réalité : seul est vrai le devenir à l'état pur.<sup>239</sup> »

<sup>238</sup> GILSON Bernard. La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit. Paris : Vrin, 1992, p.82.

<sup>239</sup> *Ibidem.* p.98.

L'intelligence serait ainsi l'agent qui à force sort de la continuité de la durée et de la matière une sorte de discontinuité par dessèchement.

En effet, au-delà de la dialectique entre continu et discontinu qui apparaît souvent dans la philosophie de Bergson pour caractériser des phénomènes qui ne se laissent pas saisir simplement par un seul de ces pôles<sup>240</sup>, il semblerait de prime abord assez clair que le niveau le plus profond de réalité dans sa pensée soit continu, et que seulement notre approche humaine soit discontinue, et perçoive la durée comme discontinue.

Dans ce contexte la tâche de la philosophie consisterait précisément à *dépasser la condition humaine*<sup>241</sup> naturelle spatialisante et discontinuante pour pouvoir saisir la mobilité continue du réel ou la *continuité mobile du réel*<sup>242</sup>. La philosophie consisterait à apprendre à nager, ou plutôt à s'immerger dans la durée sans en mourir, mais sans non plus forcer les choses pour sortir à chaque fois au sec :

« (...) la sonde jetée au fond de la mer ramène une masse fluide que le soleil dessèche bien vite en grains de sable solides et discontinus. Et l'intuition de la durée, quand on l'expose aux rayons de l'entendement, se prend bien vite aussi en concepts figés, distincts, immobiles.<sup>243</sup> Notre esprit, qui cherche des points d'appui solides (...) prend de loin en loin des vues quasi instantanées sur la mobilité indivisée du réel. Il obtient ainsi des sensations et des idées. Par là il substitue au continu le discontinu<sup>244</sup>»

Cette interprétation de Bergson comme profondément continuiste est répandue, et a valu au philosophe de la durée les critiques de ses contemporains.

---

<sup>240</sup> Ainsi par exemple, dans les images illustratives du moi, desquelles la première est trop continue, la deuxième trop discontinue, et la troisième, plus juste, mais encore trop continue : *Commençons par un rouleau se déroulant. Cette image évoque la continuité du moi. (...) De plus cette image souligne la dimension temporelle du moi (...) Rouleau s'enroulant et se déroulant, le moi est donc une identité qui dure. Mais le moi est également discontinu et les parties qui le composent sont hétérogènes (...) un spectre aux mille nuances met l'accent sur la riche multiplicité du moi, et sur les variations qu'il manifeste à chaque instant. En revanche, l'image est trop pauvre pour suggérer une authentique continuité (...) La troisième image proposée nous rapproche plus (...) Le geste consistant à tirer un élastique -acte de tension ou d'extension- évoque l'idée de la durée pure : une mobilité continue et indivisibles.* BERGSON Henri. Introduction à la métaphysique. Paris : Payot & Rivages, 2013, p.26-27.

<sup>241</sup> *Ibidem*.p.121.

<sup>242</sup> *Ibidem*.p.122.

<sup>243</sup> *Ibidem*.p.120.

<sup>244</sup> *Ibidem*.p.109-110.

C'est notamment Gaston Bachelard qui a donné forme à la polémique, nous donnant le cadeau d'une sorte de renaissance contemporaine de l'ancienne controverse métaphysique entre les pères de l'ontologie et les atomistes.

Même si la critique de Bachelard au continuisme de Bergson semble ignorer ce que les philosophes actuelles n'oublient pas, à savoir *qu'on ne peut pas réduire la durée bergsonienne à la continuité, fut-elle dynamique*<sup>245</sup> et que les textes de Bergson *développent une franche critique de la durée unique et établissent fort clairement la diversité des rythmes de durée*<sup>246</sup>, il s'agit pour nous d'une controverse importante qui aide, non pas à corriger ou reformer la perspective bergsonienne, mais à comprendre ce qui est en jeu.

En effet, Bachelard change fortement les termes de la pensée de Bergson avec son interprétation, mais pour nous en faisant cela il met plus de contraste dans les différents niveaux qu'on peut et qu'on doit envisager en parlant de continu et de discontinu. Il n'y a pas que le niveau métaphysique et le niveau physique, mais aussi les niveaux de l'expérience, et les rapports de tous ces niveaux entre eux.

Bachelard n'a pas été assez lucide pour les distinguer, mais ses critiques permettent de faire jaillir ces différences. Et rétrospectivement ce sera une critique qui permettra même de comprendre mieux Bergson lui-même, car dans la relecture des textes à laquelle force la critique de Bachelard, les diverses strates que Bergson concevait apparaissent ; non seulement les deux niveaux de durée et de cognition, de continuité et de discontinuité, mais les diverses rythmicités qu'il y aurait autant dans la durée que dans la cognition qui en est une des vibrations.

C'est notamment un phénoménologue, Marc Richir, qui montre comment la critique bachelardienne de Bergson, et le projet philosophique auquel Bachelard espérait, vers 1936, que cette critique puisse faire naître (à savoir, un *bergsonisme discontinu*), déplaçait le sens du bergsonisme, de la métaphysique à l'expérience.

Dans son texte de 1996 *Discontinuités et rythmes des durées*, Richir établit la différence entre la *Dialectique de la Durée* bachelardienne, concernant le temps de l'expérience, et son extrapolation métaphysique au-delà du vécu, qui sans être

---

<sup>245</sup> CARIOU Marie. Continuité ou discontinuité. Un faux problème ? Dans Bachelard & Bergson, continuité et discontinuité. Paris : Puf, 2008, p.4.

<sup>246</sup> *Ibidem.* p.5.



impossible, demande beaucoup plus de travail ; un travail duquel elle ne pourrait pas s'en passer, si elle ne veut pas risquer de tomber dans l'illusion transcendantale.

Restant dans le domaine de l'expérience, Richir nous raconte comment la Dialectique de la Durée critique celle qui serait la thèse continuiste de Bergson. Il y aurait trois niveaux du psychisme : l'expression, la connaissance, plus ou moins profonde et intuitive, et l'existence. Pour Bergson, la seule place pour la discontinuité et le morcellement aurait été dans l'expression. La fragmentation apparaît ainsi comme simple allure, presque défaut de la pensée, forcée d'aller pas par pas, par scissions et par étapes, dans l'expression de sa connaissance du réel.

La proposition de Bachelard, continue Richir, sera alors d'arithmétiser le bergsonisme, c'est-à-dire de montrer comment la continuité n'est pas simplement donnée, mais un effort de construction.

La continuité serait problématique et soutenue sur un fond discontinu à double face : discontinuité aussi bien de ce qu'il appelle le réel, que de la pensée du réel.

Aux yeux de Richir ceci concerne le rapport entre la chose elle-même, *die Sache selbst*, et son analyse, non pas dans un sens métaphysique, mais dans le sens d'une architecture de la conscience.

Par cette interprétation, Richir fait de la question bergso-bachelardienne de la continuité ou la discontinuité des niveaux plus ou moins profonds du psychisme, une question phénoménologique, et de la proposition de Bachelard un bergsonisme inversé. Il est important pour nous de souligner que malgré ce titre de bergsonisme inversé, la proposition de Bachelard ne vise pas une dislocation aléatoire totale des niveaux de la conscience, mais au contraire une *philosophie du repos*, fondée autrement que sur la continuité décidée et donnée à l'avance.

Comme Richir l'indique, le repos pour Bachelard est rendu possible seulement par la reconnaissance des divers niveaux de discontinuité. C'est seulement à partir de là qu'une harmonisation des différentes rythmicités, des différentes dialectiques à tout niveau peut être envisagée.

Alors phénoménologiquement, architecturalement la question centrale serait la suivante :

« (...) dans le tout inchoatif, confus au sens cartésien, de la sensation, de l'affectivité, de la pensée et de l'action, à partir d'où et comment la pensée quitte-t-

elle la concrétude de la *Sache selbst*, et se met-elle à construire dans l'abstraction ? À partir d'où et comment quitte-t-on ce qu'on pourrait nommer commodément le niveau de la "dialectique de la durée" pour s'évader dans ce qu'on pourrait nommer non moins commodément le niveau de "la dialectique de la pensée de la durée" ?<sup>247</sup> »

Dans une lecture richirienne, il ne s'agit pas alors de simplement débattre si l'intuition muette, sans analyse, sans temporalité, est la seule approche légitime à la durée continue, comme l'aurait pensé Bergson, ou s'il existe discontinuité dans la durée elle-même, et que donc la continuité n'est plus qu'une difficile et nécessaire bâtisse, à laquelle les approches temporelles et rythmées de la pensée font un bien plus fidèle et moins négligeable écho, comme aurait pensé Bachelard.

Il s'agit plutôt de comprendre à quel point, toujours dans l'aspect expérientiel de l'inversion bachelardienne -et non pas dans son extrapolation métaphysique-, la pensée quitte une discontinuité pour une autre, à quel point on passe de la dialectique de la durée et de la discontinuité concrète de la *Sache selbst*, aux dialectiques de sa pensée, aux discontinuités abstraites.

Ce point de transition peut être l'endroit d'une intervention phénoménologique, comme dans la perspective métaphysique de la discussion, le point de passage de la durée bergsonienne à la vibration discontinue de l'intellect bergsonien peut être l'endroit d'une proposition métaphysique déterminée.

Cependant nous ne cherchons pas ici à aller plus loin dans aucune des propositions et systèmes métaphysiques ou phénoménologiques qui ont pu émerger des discussions sur le continu et le discontinu. Nous ne cherchons pour l'instant à les étudier ni dans leur ensemble, ni aucune en particulier.

Si bien il est intéressant de voir comment le débat entre continu et discontinu se réactualise périodiquement dans l'histoire de la philosophie, nous voulons comprendre une toute autre chose que ce que ces philosophies semblent vouloir saisir.

En effet, elles visent la définition de la réalité, ou d'une dimension qui, même si l'on ne peut pas la dénommer réelle, comporte la plus grande importance depuis leur perspective. Ainsi une philosophie peut opter ou pas pour placer le discontinu à la base de sa hiérarchisation métaphysique, par exemple dans sa définition de la réalité

---

<sup>247</sup> RICHIR Marc. Discontinuités et rythmes des durées. Abstraction et concrétion de la conscience du temps. Dans Rythmes et philosophie, Paris : Kimé, 1996, p.96.

suprême, ou à la base de sa hiérarchisation phénoménologique, par exemple dans sa définition de la Conscience pure. Habituellement dans la philosophie Occidentale ce choix se définit dans le sens de la continuité, la réalité dernière est conçue soit comme une totalité immobile, soit comme un flux unitaire.

Mais même si elle se définissait dans le sens du discontinuisme cela ne serait pas si important pour nous.

Certes, une partie de notre travail consiste à explorer une liste d'auteurs épris du discontinu, grâce auxquels le discontinuisme philosophique peut prendre consistance et de l'importance, mais ceci est fait dans une visée qui n'est pas celle d'imposer ou promouvoir une posture discontinuiste, ni dans une dimension métaphysique, ni phénoménologique, ni physique, ni même historique.

Le regard discontinuiste que nous portons, le *discontinuiisme philosophique* dont nous parlons, n'est point une position métaphysique, ni d'aucun autre ordre de ce type. Il embrasse et enveloppe les discontinuismes métaphysiques, phénoménologiques, historiques, etc., mais va aussi au-delà d'eux.

Le nôtre est un discontinuisme éthique, voire stratégique : c'est opter pour le discontinuisme non pas comme thèse métaphysique, phénoménologique ou autre, mais comme stratégie d'évasion des alternatives traditionnelles qui se présentent comme uniques.

Dans ce sens, le continuisme n'est pour nous pas seulement le fait de définir l'instance suprême d'un système philosophique comme continue, mais également de croire que les dichotomies et les dialectiques proposées et existantes par le passé, sont les seules à avoir le droit d'exister. Notre discontinuisme cherche, comme nous l'avons indiqué dans notre méthodologie, le perçage de cette croyance.

Les prises de position dans les différents niveaux de thématization possible, font ce que nous avons dénommé plus haut un usage complémentaire du discontinu.

Nous voulons en faire un usage antinomique, en sortant des dialectiques des positions possibles dans les divers niveaux, et utiliser le discontinu seulement pour nous y opposer.

Dans ce sens il faut dire que l'alternative même entre continu et discontinu, leur dialectique dans la version qu'il soit, au niveau qu'il soit (métaphysique, phénoménologique, etc.), nous semble être en elle-même continuiste.

Lorsque, dans la recherche sur le continu et le discontinu, nous voyons toutes les philosophies tomber en tant que prises de position dans les deux catégories mentionnées (soit dans la catégorie de détermination de l'un des termes de la dichotomie comme réel, soit dans la catégorie d'harmonisation des deux dans un système pluri-strate cohérent), la recherche semble vaine.

L'on sent qu'on étudie des prises de position plus ou moins arbitraires, dépendantes de la complexion de chaque auteur, de leurs convictions, objectifs, et contexte, et non pas des véritables arguments, des preuves, des expériences ou des faits rapportés par quelqu'un qui cherche sincèrement la justesse avec ses mots.

C'est à ce moment-là que l'on comprend que le discontinuisme comme choix éthique n'a rien à voir avec ces prises de position. Ce n'est pas le manque de position, mais la capacité de se donner des options supplémentaires aux options traditionnels existantes, à tous les niveaux de thématization et de choix par lesquels on se sent concerné.

Il nous semble même que le manque de position, le point de vue de survol prétendument neutre exprimé par Jacques Chevalier par exemple, sont de fait des prises de positions continuistes inavoués :

« La continuité que nous présente l'univers en sa totalité, et dans chacune de ses parties distinctes, individualisées, est la continuité d'un rythme, pareil au flux de la mer qui compte, comme tout rythme, des accents, des points de discontinuité, mais en même temps, une certaine allure générale, telle que ces points critiques ne se succèdent pas au hasard, mais qu'ils s'enchaînent et s'accordent selon une lois rationnelle, qu'on ne peut voir que d'en haut, parce qu'elle ne fait elle-même que traduire et perpétuer dans le temps un geste créateur, supérieur au temps, comme il l'est à l'espace, et pourvoyeur, dans les choses, de diversité et d'unité, de discontinuité et de continuité, en un mot d'harmonie.<sup>248</sup> »

Dans ce fragment nous voyons clairement que Chevalier tombe dans la deuxième catégorie d'auteurs dont nous avons parlé. Comme Bergson il ne prend pas position uniquement pour le continu ou pour le discontinu, mais cherche à les comprendre dans l'harmonie de l'univers. Seulement que cet univers, comme pour

---

<sup>248</sup> CHEVALIER Jacques. *Op.Cit.*p.29.

Bergson apparaît grâce à la métaphore de la mer, et se présente en fait comme une totalité, un flux, une substance au bout de comptes foncièrement continue.

Même s'il nous semble que ceci doit être évalué au cas par cas, nous pouvons dire que le simple fait de penser que le choix entre discontinu et continu à n'importe quel des niveaux de thématization est indifférent (car il s'agirait plutôt de comprendre dans quelle mesure l'univers est l'un et l'autre à la fois), comme le croyait Chevalier, est un symptôme de continuisme métaphysique, car l'univers même où continu et discontinu se conjuguent est conçu comme un substrat unifiant et totalisant ces deux qualités.

Formuler le discontinu au niveau métaphysique des thématizations, constitue certainement une des tâches les plus ardues de la pensée, mais ce n'est pas pour autant que l'on doit souscrire une thèse métaphysique continuiste. Être philosophiquement, éthiquement, stratégiquement discontinuiste, correspond à ne pas fléchir au poids de cette fausse obligation de prise de position, au poids de cette fausse alternative, et continuer à tenter d'imaginer par exemple, un univers métaphysiquement discontinu.

### **III.2. DISCONTINUS MULTIPLES CONTRE UNE MEME CONTINUITE.**

*(...) et voici que dans ces blocs uniformes qui devraient préfigurer une humanité égale, se manifeste -étrange germination dans une matière aussi homogène ! - la Différence, sous laquelle remue, obstinée et difficile, la liberté.<sup>249</sup>*

Nous arrivons à notre thématization des paradigmes discontinus, pour voir comment cette mouvance qui se définit par l'opposition à une tradition conçue comme continuiste, homogène, presque solide, voire totalitaire, est -et a toujours été- présente en Occident, même si les visages qui lui sont propres, à savoir ceux de l'interruption, de la rupture, de la germination, du jaillissement et de l'intempestivité, n'ont jamais été traités synoptiquement comme nous prétendons le faire ici.

---

<sup>249</sup> LEVINAS Emmanuel. Difficile Liberté. Paris : Albin Michel, 1976, p.379.

Nous voulons donner corps à une autre manière de faire, dans tous les domaines de la connaissance ; une manière qui sache articuler des savoirs locaux et discontinus sans jamais les réduire, les digérer, ni les assimiler. Dans ce but nous allons ici parcourir certains paradigmes discontinus, les plus importants pour nous, ces paroles de certaines femmes et certains hommes qui ont entrevu l'importance de *discontinuer* pour ainsi dire, la tradition occidentale.

Il ne s'agit pas donc de définir le discontinu ou le discontinuisme de manière fixe, à l'usage de la tradition, pour pouvoir l'opposer à celle-ci. Il s'agit au contraire d'explorer les diverses initiatives discontinuistes, qui se plairont plutôt à fonctionner de manière séparée, sans se réunir sous une définition unique. La seule définition commune possible à ces paradigmes c'est leur *contre*, leur *anti*-continuisme. Ce qui ne veut pas dire que celle-là soit leur *seule* définition. Chaque paradigme sera en effet bien plus riche que cette offensive, et avancera dans un style de travail tout autre.

Mais avant entrer dans ces *paradigmes*, faudrait-il peut-être éclaircir rapidement ce mot même, lorsqu'il s'agit d'une notion à sens assez restreint. En effet, depuis notamment la publication en 1962 des *Révolutions scientifiques* de Thomas Kuhn (où l'auteur parle de comment dans la science occidentale certaines doctrines et ouvrages acquièrent le statut de *paradigme*, et de comment au cours de l'histoire l'on passe *d'un paradigme à un autre par l'intermédiaire d'une révolution*<sup>250</sup>), *paradigme* est devenu presque un terme technique :

« (...) tous ces livres et bien d'autres ont longtemps servi à définir implicitement les problèmes et les méthodes légitimes d'un domaine de recherche pour des générations successives de chercheurs. S'ils pouvaient jouer ce rôle, c'est qu'ils avaient en commun deux caractéristiques essentielles : leurs accomplissements étaient suffisamment remarquables pour soustraire un groupe cohérent d'adeptes à d'autres formes d'activité scientifique concurrentes ; d'autre part, ils ouvraient des perspectives suffisamment vastes pour fournir à ce nouveau groupe de chercheurs toutes sortes de problèmes à résoudre. Les performances qui ont en commun ces deux caractéristiques, je les appellerai désormais paradigmes (...) En le choisissant, je veux suggérer que certains exemples reconnus de travail scientifique réel — exemples qui englobent des

---

<sup>250</sup> KUHN Thomas. La structure des révolutions scientifiques. Paris : Flammarion, 1983, p.32.

lois, des théories, des applications et des dispositifs expérimentaux — fournissent des modèles qui donnent naissance à des traditions particulières et cohérentes de recherche scientifique (...) C'est l'étude des paradigmes (...) qui prépare principalement l'étudiant à devenir membre d'une communauté scientifique particulière (...) Comme il se joint ici à des hommes qui ont puisé les bases de leurs connaissances dans les mêmes modèles concrets, son travail l'amènera rarement s'opposer à eux sur des points fondamentaux.<sup>251</sup> »

Comme nous pouvons le voir, l'idée derrière la notion de paradigme de Kuhn est bien dans la ligne de ce que nous avons parlé sur la tradition. Kuhn pense comme nous que c'est seulement dans la civilisation qui est fille de la *Grèce hellénique*<sup>252</sup>, qu'une masse de savoirs cohérents a été capable de se former et d'évoluer de manière continue. Le point où nous différons c'est qu'il utilise le terme paradigme pour signaler le dispositif par lequel la tradition continuiste justement parvient à se reproduire, autour d'un *paradigme* qui vainc les autres et qui enveloppe et donne des caractéristiques communes au travail de plusieurs générations de chercheurs, homogénéisant les savoirs.

Pour cette idée nous employons le terme système, et nous préservons le terme *paradigme* pour désigner plutôt les diverses variations du discontinuisme, rejoignant l'étymologie du mot, à savoir *παρά-δείκνυμι*, voulant dire *donner un modèle*<sup>253</sup> : *paradigmes discontinus* désigne ainsi dans nos textes les diverses versions de l'opposition au continuisme occidental.

\*

Même si l'on tient compte des variations que chaque époque et chaque emplacement géographique imprime en nous, on peut dire que nous sommes des entassements dynamiques et des condensations individuelles de facteurs largement déterminés par la pléthore de présupposés et de croyances que la vision continuiste de l'être (à ses diverses étapes de développement) nous a fait devenir. Ainsi nous sommes aujourd'hui, et palpablement aussi à l'époque vécue par Levinas, des êtres qui s'auto-

<sup>251</sup> KUHN Thomas. La structure des révolutions scientifiques. Éd. Cit. p.29-30.

<sup>252</sup> *Ibidem*. p.229. *Toute la masse des connaissances scientifiques est le produit de l'Europe durant les quatre derniers siècles. Nul autre lieu, nulle autre époque n'ont permis l'existence de ces communautés très spéciales dont provient la productivité scientifique.*

<sup>253</sup> CHANTRAINE Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Tome I. Éd. Cit. p.257.

interprètent comme une entité fermée, voire comme une conscience individuelle bien fondée et imperméable, autonome et libre, intéressée surtout à tenir debout et se tenir en vie ; d'abord elle-même, ensuite ses semblables.

Combative de ce fait (car il faut bien se défendre), mais aussi parfois violente (car si l'on se croit absolument indépendant, et qu'en plus on manque d'empathie, on croit qu'on peut se passer des autres), cette subjectivité donne envie de l'affranchir d'elle-même, de son autonomie hypertrophique et mal comprise.

Levinas tente de faire ceci par son caractère même de subjectivité. C'est dire que celle de Levinas n'est pas une critique totale de la liberté ou de l'individualité, mais plutôt une autre compréhension de celles-ci dépourvue d'essentialisme. La proposition de Levinas c'est de penser la subjectivité sans continuisme, sans lien rigide entre l'être et notre essence. Sans continuisme en effet, l'être n'émane pas univoquement une essence qui nous serait propre. Sans continuisme nous ne sommes pas investis d'une seule définition.

Ce procédé libère le sujet de toute auto-compréhension précédente, psychologique ou autre, et permet au moins de concevoir les rapports humains dans une herméneutique ouverte, où plusieurs définitions et interprétations de l'humain puissent trouver leur place, naître et disparaître, avec comme seul limite de rester *humain*, c'est-à-dire de rester dans le rapport éthique qui nous fait émerger comme sujets humains. Ce rapport éthique n'est rien comme une morale déterminée à jamais.

« Les soupçons engendrés par la psychanalyse, la sociologie et la politique pèsent sur l'identité humaine de sorte que l'on ne sait jamais à qui on parle et à quoi on a affaire quand on bâtit ses idées à partir du fait humain. Mais on n'a pas besoin de ce savoir dans la relation où l'autre est le prochain et où avant d'être individuation du genre *homme*, ou *animal raisonnable*, ou *libre volonté*, ou essence quelle qu'elle soit, il est le persécuté dont je suis responsable jusqu'à être son otage et où ma responsabilité - au lieu de me découvrir dans mon *essence* de Moi transcendantal - me dépouille et ne cesse de me dépouiller - de tout ce qui peut m'être commun avec un autre homme, capable ainsi, de me remplacer (...) »<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Éd.Cit. p.75.



Dans ces circonstances, dire que le discours ou le *Dit* ne supprime pas la discontinuité ou le *Dire*, équivaut à dire qu'avant d'être sujets capables de ce discours ou ce *Dit*, avant de pouvoir synchroniser la diachronie du *Dire* ou de la relation éthique, nous sommes précisément sujets, et qu'être sujet chez Levinas n'est autre chose que se retrouver toujours déjà en dehors de l'ontologie, en dehors de l'intrigue de l'être, dans l'intrigue de l'humain : hors de la continuité de l'être, dans la discontinuité de l'humain.

La continuité est une possibilité pour Levinas, une construction, voire même une variation nécessaire de la compréhension de soi. Un moment de la compréhension de soi de l'humain qui, en Occident, a pris toute la place.

La discontinuité en revanche est notre contingence, le premier niveau d'apparition de notre subjectivité, son apparition avant l'apparaître : rapport diachronique à l'autre où nous émergeons pour ensuite pouvoir être déclinés d'après l'être de l'ontologie occidentale, ou d'après n'importe quel autre régime de sens.

« L'un-pour-l'autre, non pas l'un trans-substantifié en l'autre, mais *pour-l'autre*, selon la discontinuité ou la diachronie de la signification encore non-installée dans le thème où, certes, en guise de *dit*, elle se manifeste, mais où elle semble, aussitôt prise au piège du thème, synchronie et *essence*. Signification inadéquate au thème où elle s'étale cependant pour se montrer. Il ne faut pas, pour autant, la prendre pour « signification vécue ». Il n'est pas interdit à « l'extra-ordinaire » de la responsabilité pour autrui, de flotter au-dessus des eaux de l'ontologie ; il ne faut pas, à tout prix, lui trouver un statut dans l'unité transcendantale de l'aperception, dans l'unité actuelle et, des lors, active, d'une synthèse. L'*un* et l'*autre* séparés par l'intervalle de la différence - ou par l'*entretemps* que la non-indifférence de la responsabilité n'annule pas - ne sont pas tenus à se rejoindre dans la synchronie d'une structure ou à se comprimer en un *état d'âme*. »<sup>255</sup>

Nous avons ainsi chez Levinas, non pas une scène de dichotomie, de contraste bipolaire et manichéen, où d'un côté se retrouverait le continuisme (l'être et ses déclinaisons : thème, synchronie, essence, conscience, vécu, etc.), et de l'autre le discontinuisme, mais plutôt la discontinuité absolue du rapport un/autre (ouverture,

---

<sup>255</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Éd. Cit. p.179-180.

écartement, dégagement, voire déchirure absolue), avec toutes les tonalités dont elle peut s'imprégner, parmi lesquelles l'ontologie telle qu'elle nous a été enseignée n'est qu'un exemple, un type, une variation.

Or si cette vision lévinassienne d'une discontinuité non relative à aucune ontologie et à aucun continuisme est suffisamment claire et explicite en 1974, pour la publication de *l'Autrement qu'être*, il est légitime de se demander si tel a été le cas aussi auparavant dans sa pensée, notamment au moment de la publication de *Totalité et Infini*, alors que tout son projet de travail était précisément une sorte de réforme de l'ontologie, et pas forcément son dépassement.

« À la théorie, comme intelligence des êtres, convient le titre général d'ontologie. L'ontologie qui ramène l'Autre au Même, promeut la liberté qui est l'identification du Même, qui ne se laisse pas aliéner par l'Autre. Ici, la théorie s'engage dans une voie qui renonce au Désir métaphysique, à la merveille de l'extériorité, dont vit ce Désir. Mais la théorie comme respect de l'extériorité, dessine une autre structure essentielle de la métaphysique. Elle a le souci de critique dans son intelligence de l'être ou ontologie (...) son intention critique l'amène au-delà de la théorie et de l'ontologie : la critique ne réduit pas l'Autre au Même comme l'ontologie, mais met l'exercice du Même en question. (...) on appelle cette mise en question de ma spontanéité par la présence d'Autrui, éthique. (...) La métaphysique, la transcendance, l'accueil de l'Autre par le Même, d'Autrui par Moi se produit concrètement comme la mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir. Et comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie.<sup>256</sup> »

Contrairement à ce qui peut être déduit des examens et des sévères observations de Levinas concernant les notions clés de l'ontologie traditionnelle, notre auteur reste philosophe et considère sa tâche comme une étape de la science, du savoir et de ce qui peut être dit avec sens.

C'est ce que nous pouvons observer dans le paragraphe qui vient d'être cité, où Levinas rend palpable les déplacements de sens par lesquels une ontologie autre abandonne le nom d'ontologie pour passer à être dénommée éthique.

---

<sup>256</sup> LEVINAS Emmanuel. *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Paris : Le Livre de Poche, 1987, p.33.

Succinctement, Levinas montre comment au cœur de la métaphysique comme pratique il y a diverses structures et théories que l'on nomme ontologies. Ainsi il parlera souvent de l'ontologie de l'être en général (celle qui commence dans les fragments de Parménide examinés plus haut) ou de l'ontologie d'un auteur en particulier. Dans ce cadre métaphysique il y aurait de nombreuses ontologies qui renoncent au Désir qui nourrit la métaphysique, c'est-à-dire qui pensent l'Autre à partir du Même, l'extériorité toujours à partir de l'intériorité, et l'inconnu à partir du connu.

Or il ne serait pas impossible de s'engager dans le développement de cet élan qui génère l'exercice métaphysique, et qui mène la métaphysique au-delà d'elle-même ou la pensée au-delà de ce qui peut être pensée mais qui peut pourtant encore faire du sens. C'est dire que pour Levinas, au-delà de la pensée il y a encore du sens et que l'on peut pratiquer la philosophie visant ce sens au-delà du raisonnable : philosophie qui puisse rester toujours critique, dans la mise en question du Même, et de tout dogmatisme, pour rester ainsi inlassablement ouverte au fait fondamental de tout savoir, à cette discontinuité de l'humain ou le rapport définitivement scindé et sans solution de continuité Autrui/Moi.

Levinas se propose subséquemment de donner cours au Désir métaphysique, ce qui se traduit dans un premier temps, non pas par une sortie irrévocable de l'ontologie, comme sera clairement le cas à partir d'AE, mais par la démonstration de la portée véritablement ontologique des phénomènes propres à la relation inter-humaine, systématiquement négligés par la philosophie à racine parménidienne. Nous verrons plus clairement cette évolution plus loin dans notre exposition.

Il s'agit pour le Levinas de TI de dénoncer une usurpation de l'ontologie et la philosophie entière par un seul de ses styles, qui ne reprend les événements des vies humaines même pas comme postulats, quand ils devraient avoir rang d'axiomes. À l'époque il s'agit donc de développer autre ontologie qui prenne pied non pas dans l'être, mais dans l'autre et dans le Désir métaphysique, voire dans le rapport Autre/Même et non pas dans les manières empruntées au Même de le comprendre.

Pourtant c'est précisément l'être qui dans la tradition philosophique a été identifié comme l'altérité la plus pure, comme l'autre même.

C'est dans la différence entre l'être et les étants que précisément toute altérité au sens propre a été placé du côté de l'être. Car même si l'être est à chaque fois l'être

d'un étant, il est aussi et surtout tout autre qu'un étant, la transcendance par excellence, dont le concept est le plus obscur des concepts, et dont la question est la question la plus universelle et la plus vide.

Voilà pourquoi il est indispensable pour Levinas de se rapporter à une autre tradition, car ce serait une curieuse manière de chercher à comprendre l'altérité absolue que d'aller chercher dans une philosophie comme la parménidienne qui dit déjà connaître ses principaux traits et la manière correcte de l'approcher. Rester dans la lignée de la philosophie occidentale que Levinas caractérise tout à fait clairement comme la réduction de l'altérité à la même par thématization et conceptualisation, c'est inéluctablement entrer dans le jeu sans issue de la neutralité cynique, du détachement, de la désaffection et l'indifférence dont les conséquences sont très concrètes : des rapports humains de domination, de violence, et de guerre.

Conscient des nuances et types présentes à l'intérieur de la tradition philosophique occidentale, Levinas trouve les facteurs communs et génère ainsi une définition d'ensemble comme *ontologies du Même*, que nous pouvons appeler ici *ontologies continuistes* :

« La philosophie occidentale a été le plus souvent une ontologie : une réduction de l'Autre au Même<sup>257</sup> (...) Pour la tradition philosophique de l'Occident, toute relation entre le Même et l'Autre, quand elle n'est plus l'affirmation de la suprématie du Même, se ramène à une relation impersonnelle dans un ordre universel. La philosophie elle-même s'identifie avec la substitution d'idées aux personnes, du thème à l'interlocuteur, de l'intériorité du rapport logique à l'extériorité de l'interpellation. Les étants se ramènent au Neutre de l'idée, de l'être, du concept. C'est pour échapper à l'arbitraire de la liberté, à sa disparition dans le Neutre, que nous avons abordé le moi comme athée et créé libre, mais capable de remonter en deçà de sa condition devant Autrui qui ne se livre pas à la *thématisation* ou à la *conceptualisation* d'Autrui. Vouloir échapper à la dissolution dans le Neutre, poser le savoir comme un accueil d'Autrui, ce n'est pas une pieuse tentative de maintenir le spiritualisme d'un Dieu personnel, mais la condition du langage sans laquelle le discours philosophique lui-

---

<sup>257</sup> LEVINAS Emmanuel. Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Éd. Cit. p.33.

même n'est qu'un acte manqué, prétexte à une psychanalyse ou à une philologie ou à une sociologie ininterrompues où l'apparence d'un discours s'évanouit dans le Tout. Parler suppose une possibilité de rompre et de commencer.<sup>258</sup> »

C'est dans ce contexte d'une longue tradition perçue distinctement comme continuiste et productrice de disciplines *ininterrompues*, fermes et fermés, fixes et fixées, aussi solides et inébranlables qu'aveugles et sourdes à l'Autre, que Levinas se décide à travailler pour rendre visible le hiatus absolu qui est condition de tout discours. *Ce qui caractérise la chose — c'est la continuité. Point de vue philosophique apparaît avec la discontinuité et le temps*<sup>259</sup>, dit-il ses *Carnets de captivité*, éveillé déjà à l'exigence philosophique de la rupture.

Sans rupture et recommencement, pas de philosophie, pas de temps, pas d'humain. Le monde du non-humain peut pour Levinas changer et se transmuier de manière indifférente dans une continuité sans chocs. La philosophie à son tour peut se rendre aussi neutre que le mouvement des astres, mais ceci seulement au risque, dans les faits confirmé, de perdre toute considération des rapports souhaitables pour un vivre ensemble humain.

Au contraire la philosophie pour Levinas doit viser une sorte d'anti-naturalité, s'éloigner du mouvement indolent des choses, et rompre.

Cette rupture ne cible pas simplement un ensemble de traditions particulier, mais elle doit être adoptée comme matrice de pensée. L'invitation de Levinas n'est donc pas seulement une invitation à philosopher autrement, ou à accepter un autre ensemble de concepts fondamentaux.

Il ne s'agit pas seulement de reculer et voir l'Autre éclipsé par le Même, les personnes dans les idées, l'interlocuteur dans le thème, l'extériorité de l'interpellation dans l'intériorité du rapport logique. ; il s'agit de gagner cette vision, d'éteindre notre perception de cette manière au moyen d'assumer la discontinuité, c'est-à-dire assumant que le moteur et le motif de notre pensée se trouve inéluctablement au-delà de nous, dans l'altérité absolue qui n'est autre que celle d'Autrui.

---

<sup>258</sup> LEVINAS Emmanuel. Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Éd. Cit. p.87.

<sup>259</sup> LEVINAS Emmanuel. Œuvres complètes, Tome I, Carnets de captivité et autres inédits. Paris : Grasset-IMEC, 2009, p.86.

« L'Autre métaphysique est autre d'une altérité qui n'est pas formelle, d'une altérité qui n'est pas un simple envers de l'identité, ni d'une altérité faite de résistance au Même, mais d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même. Autre d'une altérité constituant le contenu même de l'Autre. Autre d'une altérité qui ne limite pas le Même, car, limitant le Même, l'Autre ne serait pas rigoureusement Autre : par la communauté de la frontière, il serait, à l'intérieur du système, encore le Même.<sup>260</sup> »

Voilà le degré de radicalité avec laquelle Levinas conçoit la discontinuité : séparation du Même et de l'Autre sans rattrapage possible, proximité qui est telle car jamais franchissable. C'est dans ce point qu'il faut insister afin de comprendre l'importance de l'enseignement de Levinas pour nous. En effet, la discontinuité de l'Autre et du Même n'est pas ample, énorme ou difficile à surmonter, elle n'est pas dans un lien de puissance ou surpuissance par rapport à la continuité, mais, comme nous l'avons dit, elle est absolue.

Autrement dit, elle n'a aucun rapport à la continuité : elle est *ab-solus*, sans lien, indépendante et sans relation.

Entre l'Autre et le Même il n'y a que séparation : impossible coïncidence, sans frontière commune.

Dans un autre niveau, postérieur, il peut y avoir, par exemple, communication ou échec de la communication, continuité et passage, ou effort manqué, ratage.

Mais cette mécanique continuité/discontinuité dans la parole, la gradation du partage plus ou moins réussi a pour condition le fait de la subjectivité, et le fait de la subjectivité c'est la discontinuité même.

Ce qui à l'époque de TI, avec un projet de réforme ontologique encore en tête, peut être appelé par Levinas *scission ontologique en Même et en Autre*<sup>261</sup>.

L'enseignement de Levinas vient donc non seulement exposer une discontinuité absolue, qui transperce malgré tout, l'histoire passée du continuisme, mais aussi nous montrer comment nous rendre sensibles à cette réalité et appliquer ces intuitions à une autre philosophie au-delà d'une simple réfutation du passé, dans un exercice de présent. En effet, la discontinuité et la rupture radicalisées ne tendent pas

<sup>260</sup> LEVINAS Emmanuel. Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Éd. Cit. p.28.

<sup>261</sup> *Ibidem*. p.342.

tant à une opposition, une réécriture ou un effacement de l'histoire de la philosophie occidentale, qu'à une évocation, à une transmutation complète du paradigme et des pratiques qui sont les siennes. Cette transmutation nécessite précisément que les ficelles de l'histoire de la philosophie ne soient pas oubliées.

Autrement dit : couper les fils, les ramifications de l'histoire dont les effets nous voulons transformer, implique un exercice constant de mémoire et de recherche, de démêlage et d'analyse de ces mêmes fils. C'est dans cette action seulement que les jaillissements d'une autre voie philosophique peuvent devenir visibles et éclore dans notre présent.

Ainsi, si bien Levinas parlera très clairement, par exemple, d'ontologie de la guerre<sup>262</sup>, ontologie de la totalité<sup>263</sup>, d'ontologie de la totalité issue de la guerre<sup>264</sup> ou d'impérialisme ontologique<sup>265</sup>, et sera un des plus décidés critiques de la tradition, cette critique sera ponctuelle et ne concernera pas l'exercice de la philosophie en général.

Ce n'est qu'en examinant profondément la tradition ontologique et les raisons de ses néfastes suites que la rupture sera sentie, évoluera dans ses erreurs ou ses exagérations, et pourra toujours se renouveler, non seulement retrouvant à chaque fois dans l'histoire des violences d'occident la source concrète de sa motivation, mais aussi en déterrando des voix et des mémoires que même avant Parménide parlèrent déjà contre la continuité de l'être.

Or il est important de voir comment Levinas a accompli cet exercice de mémoire, pour décider s'il serait judicieux pour nous de continuer un chemin similaire.

Cet exercice de mémoire personnel à Levinas est fait à la manière de la phénoménologie, par une réduction et une remontée tout au long de la continuité et la manifestation de l'être, jusqu'à son dépassement par celle qui serait l'origine anarchique de cette manifestation. Il est ainsi que son œuvre sera faite, certes dans l'élan d'une sortie de l'ontologie, mais pour la plupart, comme un examen des couches inattendues et profondes de l'être, à l'intérieur de l'ontologie même. Il lui faudra en effet toute une vie presque, pour sortir décidément du plan ontologique avec AE.

---

<sup>262</sup> LEVINAS Emmanuel. Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Éd. Cit. p.6.

<sup>263</sup> *Ibidem.* p.7.

<sup>264</sup> *Ibidem.*

<sup>265</sup> *Ibidem.* p.35.

Loin de l'existentialisme et du moralisme, mais à la fois constamment dans un rapport problématique de tangence avec eux, on ressent chez Levinas une véritable mutation dans la forme et dans le fond de la langue philosophique, même si sa sortie de l'ontologie n'est pas décidée dès ses débuts, et ceci tient pour nous au fait de son discontinuisme. Pas toujours contre l'être, Levinas a toujours été contre les procédures habituelles de l'ontologie, et notamment contre son continuisme.

Ainsi caractérisées toujours comme des coupures dans la fluidité de l'être, la souffrance, la jouissance, l'érotisme, la patience, ensemble avec d'autres expériences quotidiennes, seront portées au rang non seulement de thèmes philosophiques, mais de fondement, comme moments du rapport éthique : *La relation sociale elle-même n'est pas une relation quelconque, une parmi tant d'autres, qui peuvent se produire dans l'être, mais son ultime événement*<sup>266</sup>.

D'ici la philosophie prend une toute autre couleur. Ces expériences restent pourtant des coupures sur le plan ontologique, dedans le plan ontologique, sans pouvoir décidément encore être qualifiées comme des expériences qui nous entraineraient dans un autre plan que l'ontologique, vers *l'Autrement qu'être*.

Or, c'est ce moment antérieur d'une démarche encore ontologique celui qui nous sert le mieux à metre à l'épreuve justement notre thèse d'un Levinas discontinuiste, et pour choisir à la lumière de ses pratiques notre voie à nous.

« La vie psychique qui rend possible naissance et mort est une dimension dans l'être, une dimension de non-essence, au-delà du possible et de l'impossible. Elle ne s'étale pas dans l'histoire. La discontinuité de la vie intérieure interrompt le temps historique. La thèse du primat de l'histoire constitue pour la compréhension de l'être un choix où l'intériorité est sacrifiée. Le présent travail propose une autre option. Le réel ne doit pas seulement être déterminé dans son objectivité historique, mais aussi à partir du secret qui interrompt la continuité du temps historique, à partir des intentions intérieures. Le pluralisme de la société n'est possible qu'à partir de ce secret. Il atteste ce secret.<sup>267</sup> »

En ce temps de TI où pour Levinas l'être et l'ontologie sont toujours une option, il va contre la continuité de l'être mais pas forcément contre l'être. Dire,

---

<sup>266</sup> LEVINAS Emmanuel. Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Éd. Cit. p.244.

<sup>267</sup> *Ibidem*. p.51.



comme dans le fragment que nous venons de citer, que la discontinuité, la rupture, la séparation, est une dimension de l'être et a une place dans l'ontologie, n'est pourtant pas encore dire que cette discontinuité soit la dimension fondamentale.

Ce renforcement de la thèse de la séparation sera postérieur à TI et entrainera les fortes propositions présentées dans AE, déjà de part en part non ontologiques.

« La réduction, la remontée en deçà de l'être, en deçà du Dit où se montre l'être, où s'hypostasie l'*eon*, ne saurait en aucune façon signifier une rectification d'une ontologie par une autre, le passage d'un je ne sais quel monde apparent à un monde plus réel. C'est dans l'ordre de l'être seulement que rectification, vérité et erreur ont un sens et que la trahison est manquement à une fidélité. L'en deçà ou l'au-delà de l'être -ce n'est pas un étant en deçà ou au-delà de l'être ; mais cela ne signifie pas non plus un exercice d'être - une essence - plus vraie ou plus authentique que l'être des étants.<sup>268</sup> »

La transition est claire donc : au moins à partir de 1974 Levinas considère que sa tâche ne se trouve plus à l'intérieur de l'ontologie, même s'il s'agit d'une autre ontologie (de la socialité, par exemple), mais plutôt dans la pure discontinuité de la subjectivité et de la vie tout à fait extérieure à l'être : *la réalité de la vie est déjà au niveau du bonheur et, dans ce sens, au-delà de l'ontologie. Le bonheur n'est pas un accident de l'être*<sup>269</sup>, dit-il, en TI, dans une sorte de présentiment de la direction à venir de sa pratique philosophique, de sa réduction, sa remontée au-delà les frontières de l'être. Le bonheur ou la jouissance, premier mode de la sensibilité que nous pourrons analyser<sup>270</sup>, est palpable en TI, ainsi que l'amour et le contact, qui se transformeront dans le deuxième mode de la sensibilité.

Ces deux sensibilités, indiquent déjà dans le dessein encore ontologique de TI, que la discontinuité dont parle Levinas, au-delà ou en-deçà de l'être, correspond non seulement au hiatus entre Moi et Autrui, mais aussi à la séparation du psychisme individuel du Moi par rapport à l'être même, ce que Levinas appelle l'entretemps, le temps mort, ou même l'athéisme. Athéisme primaire du moi inaliénablement séparé, qui peut ensuite croire à l'être et sa continuité, se souder à lui par la croyance.

<sup>268</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Éd.Cit. p.57.

<sup>269</sup> LEVINAS Emmanuel. Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Éd. Cit. p.115.

<sup>270</sup> Cf. *Infra*. p.435.

Déjà avec une seule de ces discontinuités, mais davantage avec les deux, nous pouvons inscrire la pensée de Levinas dans la longue histoire des pluralismes, lui-même s'ayant servi de ce terme, dans un sens positif en TI (par contraste à l'usage qu'il en fait dans *L'humanisme de l'autre homme*) pour nommer la multiplicité conformée par la séparation de l'Autre et du Même, cette séparation pas récupérée par aucun regard, ni individuel, ni supra-individuel. Ce pluralisme d'un pluriel qui personne ne compte, pas totalisable mais réalisé dans l'expérience de la rencontre jamais coïncidente du Moi et Autrui : *Le pluralisme suppose une altérité radicale de l'autre que je ne conçois pas simplement par rapport à moi*<sup>271</sup>.

Un Levinas discontinuiste, est donc nécessairement pluraliste, le monisme étant la suite logique des philosophies continuistes de l'être.

Or c'est à l'exemple d'une philosophie de l'être que Levinas a élaborée son geste philosophique, pas encore abouti, de TI, notamment à l'exemple de celle qui aura le plus profondément reformé l'ontologie et qui serait restée par la suite comme l'ontologie par excellence. En effet, c'est Heidegger que le premier, a donné aux expériences de la vie quotidienne un poids ontologique, et à la quotidienneté même de l'existence de chaque *Dasein*, la dignité d'être l'échelon prioritaire d'analyse.

Ainsi par exemple la mort et la culpabilité (*Schuldig*, être en dette), ou le bavardage (*Das Gerede*), la curiosité (*Die Neugier*) et l'équivoque (*Die Zweideutigkeit*), seront des expériences ordinaires qui se rapporteront positive ou négativement, mais en tout cas originairement, au dévoilement de l'être dans l'existence de tout étant dont l'être est le souci pour son être et pour l'être en général.

« Non seulement l'étant dont l'être est le souci peut se charger d'une dette factice, mais encore il *est* en-dette au fond de son être, et cet être-en-dette donne pour la première fois la condition ontologique permettant que le *Dasein*, existant facticement, devienne *endetté*. Cet être-en-dette essentiel est cooriginairement la condition existentielle de possibilité du bien et du mal *moraux*, autrement dit de la moralité en général et de ses modifications facticement possibles. Si l'être-en-dette originaire ne peut être déterminé par la moralité, c'est que celle-ci le présuppose déjà pour elle-même.<sup>272</sup> »

<sup>271</sup> LEVINAS Emmanuel. Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Éd. Cit. p.126.

<sup>272</sup> HEIDEGGER Martin. Être et Temps. Paris : Gallimard, 1986, paragraphe 58, p.286.

Nous reconnaissons immédiatement dans ces lignes de Heidegger le langage du transcendantalisme ontologique : le langage de celui qui cherche, mais surtout de celui qui trouve les conditions de possibilité ultimes dans l'ordre de l'être.

Les découvrant notamment dans les expériences quotidiennes, Heidegger a marqué ainsi la philosophie de Levinas pendant des années, non seulement pour lui donner l'extrémité exemplaire, le cas de figure probablement le plus puissant et négatif que l'ontologie occidentale ait jamais enfanté, mais aussi pour lui fournir une méthode, un geste exemplaire.

Comme nous l'avons vu, Levinas repère une discontinuité absolue, une interruption de l'être, tout en faisant de cette interruption de la continuité ontologique un évènement fondamental de l'ontologie même : *L'égoïsme est un évènement ontologique, un déchirement effectif et non pas un songe qui court à la surface de l'être et que l'on pourrait négliger comme une ombre*<sup>273</sup>.

Levinas reproduit alors le geste du transcendantalisme ontologique de Heidegger et la rupture du Moi par rapport à l'être dans l'égoïsme de la jouissance, ou bien la séparation du Moi et d'Autrui dans le rapport éthique, étrangement se trouvent ainsi à la fois déchirant l'être et comme réabsorbées par l'ontologie.

Le besoin d'abandon du projet et langage ontologique que Levinas effectuera postérieurement se fait alors fortement sentir, et pour nous la limite de l'enseignement lévinassien, ainsi que de toute autre philosophie transcendantale, apparaît.

\*

Le discontinu arrive en nous comme une intuition confuse. Un intérêt étrange nous envahit. Le goût des marges, des frontières, des limites. On les sent disséminées, sans ordre et partout. Ce sont des intuitions que peut-être on devrait refouler ou taire, comme indiqua la Déesse du poème de Parménide. Son avertissement, était-il un sage conseil et pas une sévère et absurde interdiction ? Le goût des interstices, de l'exploration sans repères nous prend pourtant. Nous sommes envoutés. Charmés par les essors des phénomènes, des expériences et des idées. Nous devenons alors hostiles à toute assimilation, aux réductions, à l'odeur de mort qu'elles dégagent, aux notions qui cherchent à arrêter la marche déchainée et tumultueuse du... monde ? du vivant ?

---

<sup>273</sup> LEVINAS Emmanuel. Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Éd. Cit. p.190.

Il ne nous faut pas dire de *quoi*, il nous suffit de dire que cela bouge et puis c'est tout. La tradition philosophique qui nous a été apprise ne nous satisfait plus, et une envie de l'arrêter se réveille en nous.

Le discontinu apparaît alors comme une opportunité, en aucun cas conquise, de trouver un autre commencement, une autre philosophie, sans garantie et sans promesses, un commencement sans rien devant. Une autre philosophie qui sans dépendre du passé, puisse en apprendre les leçons, qui sans l'effacer, le laisse derrière, neutralisé. Nous cherchons en conséquence à ficeler et atteler les auteurs dont les traces sortent de la voie de l'être, du continuisme et du monisme, qui lui sont ultimement inhérents, loin d'une prétention d'exhaustivité, avec le seul espoir de faciliter la tâche de ceux qui trouverons notre projet sensé et nécessaire.

Il nous faut ainsi traiter parmi les nombreuses doctrines qui postulent par opposition au monisme, l'existence au niveau le plus fondamental d'éléments multiples et irréductibles les uns aux autres, qui conçoivent donc une discontinuité infranchissable au niveau le plus foncier de leur vision de la réalité. Au moins, il nous faut traiter celles que nous considérons être les plus importantes ou exemplaires.

Dans cette perspective, incontestablement le plus reconnu pluraliste est le philosophe américain William James (1842-1910).

Mélange de psychologie, physiologie, philosophie de la religion et de la science, la pensée de James est surtout une réflexion phénoménologique : faisant abstraction ou neutralisant tous les systèmes philosophiques de la tradition qui le précède James médite à partir de son expérience quotidienne sur son expérience même.

Ainsi il arrive à des conclusions sur la perception et la synchronisation de l'expérience encore acceptées aujourd'hui, et à une sorte de méta-philosophie qui explique la variété et incompatibilité des systèmes par le tempérament et les sentiments des philosophes qui les ont engendrés. *Les philosophes savent bien envisager abstraitement la réalité vivante de l'univers : il faut qu'ils sachent accepter, sans se plaindre, qu'on envisage abstraitement cette réalité vivante qu'est la philosophie elle-même*<sup>274</sup>, répond James aux critiques qui peuvent trouver cette vision de la philosophie comme *un champ de bataille*<sup>275</sup> passionnel, trop abstraite ou grossière.

<sup>274</sup> JAMES William. Le pragmatisme. Paris : Ernest Flammarion, 1911, p.48.

<sup>275</sup> *Ibidem.* p.47.

Car il est vrai que les analyses de James fonctionnent avec des catégories assez générales et des oppositions tranchantes, que normalement on utilise avec peu de fréquence, telles qu'*intellectualisme* et *pragmatisme*, *déterminisme* et *indéterminisme*, ou *monisme* et *pluralisme*.

Or ces catégories ne réduisent pas la scène philosophique de son temps. Au contraire, elles permettent de rendre plus palpable le lien qu'elle entretient avec l'histoire des grands systèmes philosophiques, tout en ramenant l'exercice philosophique à la modestie qui devrait lui être toujours inhérente, car *la philosophie est en même temps la plus sublime et la plus banal des occupations humaines*<sup>276</sup>.

En ce qui concerne le discontinu, James en a parlé tout au long de sa création philosophique, produisant énormément de considérations qui aideront à délimiter notre concept et à avoir un aperçu de son importance et son efficacité dans les objectifs que nous nous sommes proposés.

Ainsi nous pouvons trouver dans toute l'œuvre de James trois catégories de thématization du discontinu : le discontinu comme position ontologique, le discontinu comme position épistémologique et finalement le discontinu dans les phénomènes, notamment psychiques. Nous commencerons par illustrer ses propos concernant surtout le discontinu des phénomènes psychiques et le discontinu épistémologique dans ses ouvrages les plus connus concernant la psychologie, et nous finirons par adresser le discontinu comme position ontologique dans certains de ses textes sur ce que nous voudrions appeler méta-philosophie, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* de 1897, *Pragmatism* de 1907, *A Pluralistic Universe* de 1909 et *The Meaning of Truth* de 1909.

En premier lieu, ses textes de psychologie nous permettent de voir la connotation premièrement négative qui aura le discontinu dans son diagnostic de la philosophie et la science de la conscience qu'il voudrait réformer. Publié en langue française déjà en 1909 à partir du *Text-book of Psychology* de 1908, le *Précis de psychologie* condense les plus de mille pages de *The Principles of Psychology*, publié en 1900 après douze ans de travail.

---

<sup>276</sup> JAMES William. Le pragmatisme. Éd. Cit. p.24.

Il nous montre simplement la critique de James aux présupposés de la science physique, que la psychologie aurait tort à vouloir imiter. Ce n'est autre que le discontinu épistémologique que par transposition d'une science à l'autre ferait la distorsion dans le psychologue de voir son objet d'étude comme aussi discontinu que les atomes et les cellules.

La physique fonctionne en effet par analyse, justement sur un paradigme discontinu d'ascendance atomiste, que nous considérons enraciné non pas dans l'atomisme, mais dans l'interprétation aristotélicienne de celui-ci<sup>277</sup>, et où les entités à travailler et à comprendre sont des particules et des mécanismes entre ces particules, qui se trouvent toujours dans un rapport extérieur les unes aux autres.

Cette science s'applique donc bien aux phénomènes de la subjectivité qui gardent un rapport au monde physique, comme les phénomènes corporels. Là une étude individuelle des organes par exemple est convenable et prolifère. Une transposition donc de la physique à la physiologie se trouve en quelque sorte justifiée de par son utilité.

Tout autrement fonctionnent les phénomènes de l'esprit qui pour James reposent sur la *continuité* de la conscience. De son temps, un oubli et une négligence à l'égard de cette continuité envahit les physiologistes qui ne voient que des fonctions, des régions et des organes cérébraux, envahit les psychologues analytiques qui ne voient que de fonctions mentales, et envahit les spiritualistes qui ne voient que des facultés animiques nettement séparées. Pour James tous manquent à voir *le fait fondamental*<sup>278</sup> : la conscience qui passe (*goes on*) sans répit, continuellement en chacun de nous. Tout en reconnaissant l'utilité de ces pratiques scientifiques donc, James identifie une sorte de cécité et d'obstination dans la séparation constante des états de conscience et de tout autre phénomène.

---

<sup>277</sup> Cf. *Supra*. p.38.

<sup>278</sup> JAMES William. Psychology: Briefer Course. Dans Writings 1878-1899. New York : Library of America, 1992, p.152-153. *The Fundamental Fact. The first and foremost concrete fact which everyone will affirm to belong to his inner experience is the fact that consciousness of some sort goes on. 'States of mind' succeed each other in him. If we could say in English 'it thinks' as we say 'it rains' or 'it blows,' we should be stating the fact most simply and with the minimum of assumption. As we cannot, we must simply say that thought goes on. (...) How does it go on? We notice immediately four important characters in the process (...) 1) Every 'state' tends to be part of a personal consciousness. 2) Within each personal consciousness states are always changing. 3) Each personal consciousness is sensibly continuous. 4) It is interested in some parts of its object to the exclusion of others, and welcomes or rejects, chooses from among them, in a word all the while.*

Toutes les disciplines se trouveraient plus ou moins affectées à son époque par un goût de discontinu comme le nôtre, mais qui résultait pernicieux et devenait une obsession d'analyse, de découpage et catégorisation. Le fait de la conscience que James décrit comme un flux ou un courant, contesterait définitivement la discontinuité, du moins du point de vue de la première personne, c'est-à-dire, James conteste le discontinuisme seulement au niveau de la conscience apparaissant à elle-même. La conscience est continue *pour* elle-même, sa phénoménalité face à soi-même est continue, et pas autre chose<sup>279</sup>.

Or le discontinu, excessif et faux d'après James par rapport à la conscience auto-apparaissant, se trouve pourtant confirmé à plusieurs degrés de notre expérience.

Ainsi James est lucide à souligner la discontinuité dans la manière même que nous avons de vivre et d'agir dans le monde : nous avons toujours un but étroit et précis, nous entreprenons les choses une par une, sans souci de la *nature pleine et dense dont l'universalité baigne leur individualité*, nous analysons et nous sériions au mieux de nos petits intérêts discontinus, intérêts qui sont discontinus non seulement de personne en personne, mais discontinus entre eux lorsqu'ils font partie d'un seul sujet : *l'insularisation absolue, le pluralisme irréductible, est la loi*<sup>280</sup>.

La cohérence intellectuelle ou morale est ainsi à atteindre par un effort supplémentaire dans un être tel que l'humain, proie d'un appareillage psychique à plusieurs égards discontinu : *chez les hommes communs, au contraire, les pensées sont*

---

<sup>279</sup> JAMES William. Psychology: Briefer Course. Dans Writings 1878-1899. Éd. Cit. p.159. *Consciousness, then, does not appear to itself chopped up in bits. Such words as 'chain' or 'train' do not describe it fitly as it presents itself in the first instance. It is nothing jointed; it flows. A 'river' or a 'stream' are the metaphors by which it is most naturally described. In talking of it hereafter, let us call it the stream of thought, of consciousness, or of subjective life.*

<sup>280</sup> *Ibidem.* p.153-154. *The only states of consciousness that we naturally deal with are found in personal consciousnesses, minds, selves, concrete particular I 's and you 's. Each of these minds keeps its own thoughts to itself. There is no giving or bartering between them. No thought even comes into direct sight of a thought in another personal consciousness than its own. Absolute insulation, irreducible pluralism, is the law. It seems as if the elementary psychic fact were not thought or this thought or that thought, but my thought, every thought being owned. Neither contemporaneity, nor proximity in space, nor similarity of quality and content are able to fuse thoughts together which are sundered by this barrier of belonging to different personal minds. The breaches between such thoughts are the most absolute breaches in nature. Everyone will recognize this to be true, so long as the existence of something corresponding to the term 'personal mind' is all that is insisted on, without any particular view of its nature being implied.*

*généralement sans liens rationnels et se suivent par séries discontinues ; aussi parlons-nous alors d'attention mobile et vagabonde*<sup>281</sup>.

Pas seulement dans la pensée et l'attention, James reconnaît clairement la discontinuité même du temps et de notre perception :

« Nous disons *maintenant ! maintenant ! maintenant !* ou nous comptons *plus ! plus ! plus !* au fur et à mesure que nous le sentons passer. Cette composition en unités de durée est appelée la loi du flux discret du temps. La discrétion n'est toutefois due qu'au fait que nos actes successifs de reconnaissance ou d'aperception de ce qui est, sont discrets. La sensation est aussi continue que n'importe quelle sensation peut l'être. Toutes les sensations continues sont nommées par bouts. Nous remarquons qu'un certain *plus* en elles est en train de passer ou déjà passé. Pour adopter l'image de Hodgson, la sensation est le ruban à mesurer et la perception l'engin diviseur qui inscrit en elle les mesures. Quand nous écoutons un son stable, nous le saisissons dans des impulsions de reconnaissance non discontinues et nous l'appelons successivement *le même ! le même ! le même !* C'est la même chose avec le temps<sup>282</sup>. »

Dans cette loi d'écoulement discontinu ou du flux discret du temps, nous avons un abrégé de toute la philosophie de James concernant le continu et le discontinu : il faut tempérer les exagérations d'un côté comme de l'autre, l'excès d'unité et de déterminisme comme l'excès de démultiplication et d'indéterminisme, pour ne pas se laisser aveugler dans une obsession comme dans l'autre.

Continuité et discontinuité se trouvent conjuguées et réconciliées à tout niveau.

Ainsi au niveau du psychisme, ce sont les sensations qui sont continuées, et la saisie de la perception qui est discontinue, mais qui par sa saisie discontinue permet l'aperception d'un flux continu de la conscience.

---

<sup>281</sup>JAMES William. Psychology: Briefer Course. Dans Writings 1878-1899. Éd. Cit. p.219. *In the common man the series is for the most part incoherent, the objects have no rational bond, and we call the attention wandering and unfixd.*

<sup>282</sup> *Ibidem.* p.268. *We say 'now! now! now!' or we count 'more! more! more!' as we feel it bud. This composition out of units of duration is called the law of time's discrete flow. The discreteness is, however, merely due to the fact that our successive acts of recognition or apperception of what it is are discrete. The sensation is as continuous as any sensation can be. All continuous sensations are named in beats. We notice that a certain finite 'more' of them is passing or already past. To adopt Hodgson's image, the sensation is the measuring-tape, the perception the dividing-engine which stamps its length. As we listen to a steady sound, we take it in indiscrete pulses of recognition, calling it successively 'the same! the same! the same!' The case stands no otherwise with time.*



Les exemples de cette réconciliation, de cette idée centrale dans l'œuvre de James, sont nombreux au niveau subjectif, comme lorsqu'on parle de continuité du temps et discontinuité des instants, ou de discontinuité des perceptions et continuité de l'objet perçu ou du courant continu de l'expérience, mais la réalité, est-elle-même discontinue ou continue ? Nous pouvons répondre de suite : toute considération sur le monde extérieur qui dépasse notre expérience et qui n'a pas une utilité suffisamment grande pour la justifier comme postulat transitoire étant interdite, James ne tranchera jamais la question de la discontinuité de la réalité.

Dans tous les cas, et malgré les limites à toute ontologie qu'il impose, James se prononce pour dire que la discontinuité qui est présente dans la sélectivité des sens, ne veut pas forcément dire que la réalité soit, elle-même discontinue. Il semblerait ainsi qu'*hypothétiquement*, James ait pensé qu'il y avait une réalité continue, discontinuée par la spécialisation des sens, dans la grande sagesse évolutive de la nature<sup>283</sup>.

\*

Après ces deux premières parties introductives à la discontinuité comme thème philosophique, et après avoir pu apprécier grâce à elles, qu'il s'agit d'un sujet qui importe, même pour des philosophes qui ne font pas forcément tourner la définition de l'Occident ou de la philosophie européenne autour de lui, nous allons réviser trois cas de figure, où la discontinuité est thématifiée effectivement pour contrarier le continuisme traditionnel, en toute conscience et volontairement, pour trouver une autre source et un autre mode de réflexion possible : 1. L'analyse de Lilian Silburn de la philosophie de l'Inde, 2. Le matérialisme aléatoire de Louis Althusser, et 3. La lecture de Judith Revel d'un Foucault discontinuiste.

---

<sup>283</sup> JAMES William. *Psychology: Briefer Course*. Dans *Writings 1878-1899*. Éd. Cit. p.18-19. *Each afferent nerve comes from a determinate part of the periphery and is played upon and excited to its inward activity by a particular force of the outer world. Usually it is insensible to other forces: thus the optic nerves are not impressible by air waves, nor those of the skin by light-waves. The lingual nerve is not excited by aromatic effluvia, the auditory nerve is unaffected by heat. Each selects from the vibrations of the outer world some one rate to which it responds exclusively. The result is that our sensations form a discontinuous series, broken by enormous gaps. There is no reason to suppose that the order of vibrations in the outer world is anything like as interrupted as the order of our sensations. Between the quickest audible air-waves (40,000 vibrations a second at the outside) and the slowest sensible heat-waves (which number probably billions), Nature must somewhere have realized innumerable intermediary rates which we have no nerves for perceiving. The process in the nerve-fibres themselves is very likely the same, or much the same, in all the different nerves. It is the so-called current; but the current is started by one order of outer vibrations in the retina, and in the ear, for example, by another. This is due to the different terminal organs with which the several afferent nerves are armed.*

UN. FREQUEMMENT DECENTREE, RAREMENT  
DESEQUILIBREE : MERCE CUNNINGHAM ET LA  
DEHIERARCHISATION DE L'ESPACE PAR LA DISCONTINUITÉ  
DES MATIERES.

En 1966 la télévision allemande filme un bout de la pièce *Variations V* du danseur et chorégraphe Merce Cunningham (1919-2009). Parmi les compositeurs des musiques et bruitages de la pièce se trouve John Cage, qui aurait rencontré Cunningham vers 1938 et qui collabore avec le danseur depuis 1944, devenant le directeur musical de l'école de danse de Cunningham depuis sa création en 1953.

Dans ce bout des *Variations*, nous ressentons une surcharge matérielle : des bruits électroniques très aigus se mélangent aux notes aléatoires d'un piano, au son d'un orage, et aux fantômes auditifs qui nous ne pouvons pas nous empêcher d'entendre, c'était un gémissement ? Des spectres visuels, humains et géométriques, remuent au même temps que la scène filmée, où nous voyons une salle qui semble courbée, un ventilateur, un tapis, un bâton des danseurs, un, deux, trois, quatre, cinq, six, en habits collants et clairs, des écrans, un, deux, le coin d'un troisième, et Merce Cunningham devant, en premier plan, avec des habits foncés, qui se roule sur son dos, une, deux fois, avec précision. Deux danseurs au fond de la scène, un marche, une autre se tient sur un seul pied et bouge d'un mouvement très lent et descendant. Les autres quatre sont en deux couples à mouvement très doux et symbiotique, se plaçant en intermédiaires entre les danseurs du fond, et Cunningham qui est devant.

Toutes les danseuses et tous les danseurs semblent très concentrés et en contact avec les sons, mais sans communication entre eux. Il y a au moins trois noyaux bien distincts de mouvement : un, les deux danseurs qui marquent le fond de la scène près des écrans, et un de ses marges, près du ventilateur, deux, les couples intermédiaires, et trois, Cunningham. Mais en réalité il y a cinq, car les deux du fond semblent presque indépendants, et les couples sont en fait indépendantes. Sachant que vite elles font cesser de fonctionner comme couples pour dissocier leurs mouvements et démultiplier les noyaux en sept, tous avec un mouvement à l'allure complètement différente.

Les plus de cent pièces de Merce Cunningham ont, comme *Variations V*, travaillé dans les dimensions que l'on peut distinguer dans cette performance, à savoir : premièrement, la création d'un milieu multisensorielle, et deuxièmement, la

discontinuation des matières sonores, visuelles, décoratives, charnelles, cinétiques et kinésiques (démembrement de l'harmonie et des formes classiques de coordination des matières), associée à leur regroupement par des méthodes aléatoires.

Ce travail de discontinuation et rassemblement chorégraphique aléatoire que Cunningham performe dans ses pièces, implique qu'il a déjà surmontée une série de déterminations traditionnelles de l'espace, du corps et du mouvement. L'on pourrait ainsi dire que son discontinuisme performatique implique une certaine position théorique par rapport aux codes classiques, et que donc il dépend de ces codes.

Nous proposons de prendre une autre approche et voir que ce n'est que parce que Cunningham et Cage performent la discontinuité par l'aléatoire, que les codes classiques peuvent être déjoués, donnant lieu à l'émergence des nouvelles imbrications matérielles, et que ces performances ne viennent pas forcément d'une théorie ni d'une intention, mais d'un ressenti d'insatisfaction avant tout. Il a été remarqué par Elsa Ballanfât que l'espace performé par Cunningham n'est plus du tout l'espace classique, ni dans le sens de l'homogénéité géométrique, ni de la hiérarchisation politique :

« À l'époque du ballet (...) l'espace de la danse était un espace orienté, lui aussi soumis à des règles et aux codes de la représentation (...) héritage de sa reconnaissance institutionnelle sous la monarchie absolue de Louis XIV, la danse était un art destiné au roi : dans la salle du théâtre, elle devait ainsi s'orienter vers lui, placé au centre de l'hémicycle. L'espace scénique établissait une hiérarchie. Le centre était privilégié sur la périphérie, les meilleurs danseurs placés à l'avant-scène et au centre pour être plus visibles du roi. Un espace reflétait l'autre (...) Cunningham rompt avec tous ces codes : désormais, tout point du plateau est d'égale valeur, toute face mérite d'être explorée dans sa danse<sup>284</sup> (...) Cunningham divise l'espace en carrés, puis tire au sort les parcours des danseurs. Or, c'est en utilisant le *I-Ching*, qui signifie le *Livre des transformations*, que le chorégraphe détermine l'espace. Le livre chinois qui répertorie les combinaisons de diagrammes tirés au sort, permet en principe de connaître l'avenir. Mais Cunningham en subvertit l'usage : à tel diagramme correspond tel carré qui se transforme en tel autre. Et c'est ainsi que se décident les mouvements et les parcours des danseurs dans l'espace de manière aléatoire.<sup>285</sup> (...) L'œuvre de Cunningham

<sup>284</sup> BALLANFAT Elsa. *La Traversée du corps. Regard philosophique sur la danse*. Paris : Hermann, 2015, p.16-17.

<sup>285</sup> *Ibidem*. p.130-131

dépasse l'enjeu esthétique, ou plutôt mêle l'esthétique au souci d'atteindre une juste cosmologie.<sup>286</sup>»

Il a été également souligné par Roger Copeland que le corps performé par Cunningham n'est point le corps traditionnel, avec ses mouvements en quatre directions et ses harmonies kinésiques habituelles :

« Fréquemment décentrée, mais rarement déséquilibrée (...) la tête pince en arrière, la cage thoracique se resserre vers un côté, le bras gauche sculpte la troisième dimension tandis que le bras droit explore le quatrième. (...) Bien de chorégraphes pensent en quatre dimensions. Cunningham utilise habituellement au moins huit (...) la tête, les bras et les jambes de Cunningham semblaient si amnésiques les uns des autres, qu'ils auraient pu être greffés à partir de trois corps différents, se déplaçant à trois vitesses différentes. En effet, le *corps de Cunningham* semblait souvent avoir été assemblé par un médecin cubiste. Il soulignait la flexion et la déflexion des articulations. (...) Bien sûr, il y avait aussi du calme, des adagio comparativement tendres, ainsi que des équilibres suspendus qui évoquaient une étrange tranquillité. Pourtant, la tranquillité restait prégnante, active (...). Et il y avait souvent des silences étendus qui sensibilisaient nos oreilles à la douceur du brossage des pieds contre le sol. (...) Avec leurs entrées et sorties imprévisibles qui semblaient tirer sur les coins les plus excentrés de notre attention, les danseurs de Cunningham semblaient être *ici et là et là-bas* tout d'un coup. Et leurs visages étaient différents de ceux des autres danseurs que j'avais vus.<sup>287</sup>. (...) L'approche de Cunningham (...) porte sur la nature de l'interférence, la statique,

---

<sup>286</sup> BALLANFAT Elsa. *La Traversée du corps. Regard philosophique sur la danse*. Éd. Cit. p.124.

<sup>287</sup> COPELAND Roger. *Merce Cunningham: The Modernizing of Modern Dance*. Londres, New York : Routledge, 2004, 25-26. *Frequently off-center, but rarely off-balance (...) the head cocks backward, the ribcage wrenches to one side, the left arm sculpts the third dimension while the right arm explores the fourth. With Cunningham, body sculpture is not just a matter of which direction the dancer is traveling but also which way the performer faces while moving there. (Many choreographers think in terms of four directions. Cunningham routinely utilizes at least eight (...) his head, arms, and legs appeared so oblivious to one another that they could have been grafted together from three different bodies, moving at three different speeds. Indeed, "the Cunningham body" often looked as if it had been assembled by a practitioner of cubist collage. It emphasized the flexing and unflexing of the joints. (...). Of course, there also were quiet, comparatively tender, adagio sequences in many Cunningham pieces—as well as suspended balances that evoked an eerie tranquillity. Yet the stillness remained pregnant, active—not so much suspended animation as animated suspension. And there were often extended silences that sensitized one's ears to the soft brushing of feet against floor (...) (The most characteristic moments involved rapid shifts not only of direction, but of weight as well.) With their unpredictable entrances and exits that seemed to tug at the outer most corners of one's attention, Cunningham's dancers seemed to be "here and there and yonder" all at once. And their faces were unlike those of any other dancers I'd seen.*

les rapports signal-bruit, la discontinuité audio-visuelle - et sur les habitudes d'attention que l'on doit cultiver dans un environnement urbain d'incessante surcharge sensorielle<sup>288</sup>. »

Et nous voudrions mettre ces deux remarques à propos de Cunningham dans un rapport de dépendance, car pour que l'espace soit réagencé au point d'une rupture totale de la hiérarchisation traditionnelle, et une subséquente reconstitution aléatoire, comme il est consigné par Ballanfat, il faut qu'il existe une performance effective de ce réagencement. Le principe est très simple : il y a toujours un certain agencement du corps et de l'espace qui se déploie, spontanément ; mais cette spontanéité est déterminée par une série de facteurs parmi lesquels pèsent fortement les habitudes et les idéologies de la tradition. Si la tradition qui pèse est continuiste, et nos habitudes sont cohérentes avec elle, nous ne pouvons pas attendre que magiquement et sans un travail performatif, ce continuisme soit interrompu.

Il est certain : le malaise face au continuisme engendre une pratique, mais est-ce qu'il engendre une théorie ?

*L'espace ou le corps, autant comme notions que comme vécus, peuvent être transformés par Cunningham uniquement car il *performe* la discontinuité, car il trouve les moyens matériels de la mettre en place et la rendre tangible dans la dissociation des parties du corps, dans la déconnexion par rapport aux usages kinésiques, dans la précipitation multisensorielle des matières, et dans l'application effective de l'aléatoire comme méthode.*

Faut-il aussi une méthode aléatoire pour performer le discontinu en philosophie ?

Peut-on faire de l'aléatoire une méthode dans ce champ ?

---

<sup>288</sup> COPELAND Roger. Merce Cunningham: The Modernizing of Modern Dance. Éd. Cit. p.42. . *Cunningham's approach (...) [is] about the nature of interference, static, signal-to-noise ratios, audio/visual discontinuity —and about the habits of attention one needs to cultivate in an urban environment of unceasing sensory overload*

### III.3. LILIAN SILBURN ET L'INDE : PERFORMER LA CONTINUITE.

*Il y a, au départ, en deçà de l'acte structurant, l'anṛta, l'inorganisé saisi en une intuition in agissante qui s'exprime facilement en termes de toucher, mṛś-sprś-, ce contact immédiat que nous trouvons dans les Vēda et dans le Bouddhisme. C'est encore le principe de désorganisation (Nirṛti), le temps discontinu, dévorant, destructeur, l'incertain sur lequel on ne peut rien fonder<sup>289</sup>.*

La philosophe française Lilian Silburn part à l'âge de 41 ans en Inde et publie en 1955, au retour de son séjour qui dure cinq ans, une lecture discontinuiste des traditions spirituelles de la terre du Gange. Sa recherche est un pylône non occidental de notre démarche. Un pilier non occidental qui passe pourtant par elle, née en Occident. Des questions, qui se sont déjà présentées à nos esprits, et qui resteront sans réponse, reviennent : quel est le sens de ce partage Orient/Occident ? Comment pouvons-nous savoir, occidentaux, quelles sont les différences ? Même si une pléthore d'auteurs parlent du continu en tentant de dire ce qui serait le cœur idéologique de l'occident ? Ne sont-ils des auteurs occidentaux ? Ces questions nous amènent souvent à une fatigue telle que nous voudrions changer toute notre perspective. Mais est-ce que ces questions elles-mêmes ne viennent pas du désir continuiste de tout définir, pour tout réduire et tout assimiler ? Il nous semble que oui, alors nous continuons.

Pareil pour l'idée qui tente de dire que l'orient et l'occident ne sont qu'un, une même culture née à l'est de la Méditerranée, dans l'ancienne Ionie, et les endroits d'échange culturel et commercial. Ces hypothèses sur la filiation et l'enracinement de la philosophie occidentale dans l'orientale, sans prendre une position tout à fait contraire, nous semblent suspectes de vouloir tout homogénéiser. Nous nous méfions de l'esprit d'intégration totale des philosophies et des religions. Il nous semble que les différences ne sont pas seulement rituelles, formelles, superficielles, ni qu'elles se poseraient sur le fond d'un sens ou un message commun.

Cette idée revient constamment comme argument en faveur soit d'un Dieu unique, soit d'un Sens unique. Cette imposition de l'unicité est pour nous continuiste.

---

<sup>289</sup> SILBURN Linian. Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde. Paris : Vrin, 1955, p.405.

Quoique nous ne sommes pas dans une démarche d'auto-interdiction où toute hypothèse de généalogie historique serait défendue, notre méthode exige qu'un examen de cette sorte soit fait dans la résistance à la quête des origines qui croit toujours les avoir déjà trouvées. Dans ce contexte de questionnement, d'hésitations nous sommes arrivés à la pensée de Silburn par accident. Nous revenons sur cette anecdote car elle explique pourquoi nous n'avons qu'elle pour nous parler de l'orient.

Ce n'est pas quelque chose que nous avons cherché, mais quelque chose, plus particulièrement un vieux livre, que nous avons trouvé par hasard, dans le souterrain d'une bibliothèque. Cet ouvrage plonge dans les quatre grands versants de la philosophie indienne, les Védas, le Brâhmana, l'Upaniṣad et le Bouddhisme, pour exprimer les principales interrogations et tentatives de solution intellectuelles et pratiques que l'auteur a par rapport à la tradition de l'Inde.

Ces questionnements et solutions, qui impliquent toujours le tout de l'existence, trouvent dans la notion du discontinu leur climax, ou en termes hellènes, leur fondement : leur cause première et finale. Silburn montre comment dans ces quatre lignées, tout thème philosophique et tout souci vital, du plus abstrait au plus concret (le temps, l'espace, l'acte, la personnalité, les phénomènes psychiques, etc.) vient du discontinu et y revient, car tout est un produit de l'activité structurante plaquée sur lui. Si ces produits sont des choses ou des idées, si cette activité est celle d'un sujet individuel ou d'une vitalité impersonnelle, le fait reste que durée, rythmes et mobilités ne sont pas premiers ni permanents, mais fruits précaires d'un *effort de continu*.

Ainsi Silburn collecte et sauve -car à chaque fois une écriture sur le discontinu est aussi un sauvetage- les traces de la discontinuité dans les quatre versants de l'Inde en neuf chapitres, dont cinq se trouvent consacrés au Bouddhisme, qui est la déclinaison la plus récente et donc mieux préservée de cette tradition, d'ailleurs toujours en développement : *Sans relâche, pendant plus de quinze siècles, des générations de Bouddhistes se sont attachés à l'intuition difficile de la discontinuité ; qu'ils appartiennent à des écoles aussi différentes que le pluralisme réaliste ou le monisme idéaliste, ils ont fait du discontinu le thème central de leur méditation.*<sup>290</sup>

---

<sup>290</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.7.





### III.3.1. Véda.

Le Véda fut en premier lieu une sagesse agissante, acquise par l'ouïe (*Śruti*) et la perception des rythmes de la nature qui ont accomplie les premiers sages (les *Rishi*, *ṛṣi*). Ensuite cette sagesse fut formulée de la manière juste et transmise par des chants, des conversations et bien tardivement par des textes.

De ces textes Silburn étudie le plus ancien, un ensemble d'hymnes (*sūktas*) en dix livres ou *maṇḍalas* qu'on appelle le *Rg véda*, composé entre 1700 et 1100 ans avant l'ère chrétienne.

La sagesse dans ces livres exégétiques verse sur la nature qui prend la forme des divinités, pour ainsi pouvoir performer des prières, des incantations et des soins, qui sont à la base de la littérature et les rapports au sacré en Inde.

Cette sagesse imbibe tous les versants que Silburn analyse.

Or en ce qui concerne le discontinu, ils ont tous des positions bien distinctes, par rapport aux évolutions et diffractions spirituelles et philosophiques postérieures.

À une exception près, à savoir celle de la notion de *kāla* (comme temps absolu, principe et cause première et universelle) qui n'apparaît dans ce sens selon Silburn que deux fois dans l'un des véda (L'atharva-véda), la durée est toujours la confection, la construction, voire la performance d'un Dieu ou la rétribution d'un sacrifice.

« L'un des plus grands soucis des *ṛṣi* des Véda est celui d'une durée prolongée, renouvelée (*navīyas*) et solidement agencée (*kṛp*). On implore le suprême ordonnateur (*dhātṛ*) de fabriquer la continuité des jours : *Comme les jours se suivent dans l'ordre, comme les saisons (ṛtu) vont après les saisons, fidèlement, compose leurs durées, ordonnateur, en sorte que celui d'après ne quitte pas celui d'avant.* La durée apparaît bien ici comme une chose construite qui fait échec à la discontinuité des jours.<sup>291</sup> »

Outre *kāla* (qui dérive de *kāra*, l'instant du succès) et *a bhīka*, (instant propice mais en plus critique, climax de la lutte des forces cosmiques, coït à partir duquel se propagent les germes du créé), et qui désignent *un temps éminemment efficace*<sup>292</sup>,

---

<sup>291</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.10.

<sup>292</sup> *Ibidem.* p.9.

Silburn indique que les Védas se servent d'un troisième terme : *āyu* ou *āyus*, qui veut dire force vitale, et par extension durée vitale.

Ce temps vital n'a rien à voir avec les visions hellènes d'un temps subjectif ou un temps comme chiffrage du mouvement. Il constitue la force par laquelle le mouvement est contraint à gluer, à se ligoter, par un double élan simultanément, de destruction et de création. Le mouvement chez les Védas n'est ainsi point une fluidité mais une discontinuité, sur laquelle le temps, stimulé par les performances des dieux ou des hommes, agit, lui donnant une continuité relative, suffisante à la vie. Ainsi les jours et tout autre cycle vital tient dans son renouvellement incessant.

Ce temps, que Silburn à l'écoute de Benveniste lie déjà à l'*aión* hellène, est une permanence discontinue, permanence du transitoire, dans laquelle il est important pour nous de souligner encore ses deux traits fondamentaux : d'une part la précarité de l'effort, l'aléatoire, le non-garanti de cette continuité ou fluidification (le soleil peut ne pas traverser le ciel le lendemain) et d'autre part que le fini ne devient pas infini, mais qu'il arrive à continuer régulièrement grâce à sa finitude.

Même si la tradition védique reste une pensée religieuse et magique, de l'effet et le contrôle qui peuvent avoir les divinités sur la nature, et à la fois de l'effet performatif qui ont les actions et rituels humains sur ces divinités, cette transmission d'efficacité s'ordonne de deux manières seulement, dans lesquels le discontinu est toujours premier : soit de l'humain au sacré et du sacré au discontinu, quand on considère que les humains font le rituel, soit du sacré à l'humain et de l'humain au discontinu, si l'on considère que ce sont les dieux.

Dans tous les deux cas, le discontinu chaotique de la nature reste ce qu'on peut appeler bien imprécisément *la base*.

*Savitṛ*, identifié comme d'habitude avec le soleil (le soleil qui peut ne pas apparaître demain, l'efficacité sacré qui peut nous abandonner) est le divin incitateur du cosmos (*dharman*) qui répond à l'humain et arrange (c'est-à-dire réunit ou sépare selon besoin) tous les cycles, toujours à nouveau et sans cesse (*śasvattamam*<sup>293</sup>). Pour Silburn ce terme correspond mieux qu'au soleil, au rythme, à l'effort incessant du jour et de la nuit, lié comme il l'est à d'autres puissances comme l'aurore (*Varuṇa*).

---

<sup>293</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.11.

Dans cette cosmogonie c'est *Varuṇa*, un des sept *Āditya* ou divinités solaires, qui serait le suprême ordonnateur, séparant le ciel et la terre, par l'application d'une forte pression, par l'application de sa fonction (*dhāman*), libérant ainsi l'espace (*varivas*) et avec lui les humains de l'angoisse solide et opaque (*vīdvamhas*)<sup>294</sup>.

Dans cette ouverture, l'agencé (*ṛta*), don passif de l'acte ou verbe (*vidhr-*) de *Varuṇa*, est mis en mouvement et cesse l'inagencé (*anṛta*), ce domaine de la dissolution absolue (*nirṛti*).

Le véda présente ceci avec deux images bifaces : celle de la roue cosmique et celle du tissage.

Dans cette deuxième, le jour et la nuit sont alors vus comme deux filles, l'une qui démêle et l'autre qui mêle les fils de la continuité. Les deux filles dansent en rond, réalisant des tâches contraires simultanément, dans une performance qui n'aura pas de fin :

« Tendre le fil c'est le disperser : *vi-tan-* et mettre en péril la continuité ainsi engendrée. Le *puruṣa*, l'homme, la victime cosmique sacrifiée par les dieux se disperse, elle devient *virāj*, la royauté éparpillée. Le sacrifice est de ce fait particulièrement fragile. Il s'ensuit que le tissage cosmique et sacrificiel doit être sans cesse repris.<sup>295</sup> »

Cette reprise constante, la précarité et la réitération de l'effort, se trouve aussi dans le mythe de la roue cosmique.

Dans ce mythe, après que l'année et l'espace sont libérés et constitués comme agencement (*ṛta*) par *Varuṇa*, il n'y a pas encore de temps ni d'espace à proprement parler, car la roue cosmique est possédée par Le Père, *asura*, le négatif.

Pour que le temps humain commence, il faut la lui enlever : *À côté de l'année qui se déploie en mois et en jours, il existe un temps indivis compris en sa pure unité : l'unique qui a forme de non-né (aja), temps propre au Père (...)* Par la suite *Indra*, qui manifeste le monde en sa multiplicité, lance la roue dans l'espace après l'avoir fractionné en mois (...)<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.12.

<sup>295</sup> *Ibidem.* p.14.

<sup>296</sup> *Ibidem.* p.15.

Mais allons au-delà des figures mythologiques qui se tiennent dans la confusion d'une tradition plurivoque, sans une seule version, dont il reste peu de traces, compte tenu de sa durée.

Cette tradition qui se caractérise par donner un personnage sacré (avec un nom, des traits, un récit de vie, etc.) à chaque puissance naturelle, acte et événement, deviendra beaucoup plus définie dans les dérivations hindouistes ou bouddhistes qui s'en ont servi.

Pour l'instant, il importe pour nous de souligner que l'agencement à partir du discontinu (la roue cosmique), se trouve disputé par deux sortes antinomiques de temporalité, une temporalité de l'un et une temporalité du multiple fractionné.

La connotation négative donné dans ce mythe à la temporalité paternelle et unitaire, nous parle à nouveau de cette tradition comme issue d'une pensée du discontinu.

L'univers ne peut que commencer une fois la roue dérobée à l'indivis.

Pourtant ce mythe ne manque pas d'efficacité symbolique, selon Silburn, au moins à trois égards :

1. Symbolisation de l'impulsion de la continuité effectuée par le sacré (*Savitṛ*, ou bien *Indra* dans le mythe) en tant qu'elle est en elle-même discontinu. L'effort est en effet représenté comme diurne et nocturne, cette impulsion comporte ainsi non seulement un élan, mais incitation au mouvement et une incitation au repos.

2. Symbolisation de la magnitude de l'effort, par la difficile lutte qui doit gagner *Indra* à l'*Asura* qui tient en otage les aurores, les eaux, etc.

3. Symbolisation de la précarité de l'effort par l'exigence de réitération de l'ordonnance et l'enchaînement des jointures crépusculaires de chaque jour avec sa nuit, son lendemain, etc. : *Cette ordonnance est l'œuvre des ordonnateurs, āditya, ṛ bhu, puis elle tend à devenir l'œuvre des sacrificateurs humains qui prennent pour modèle A gni le feu sacrificiel.*<sup>297</sup>

Dans ce dernier aspect de réitération de l'effort, un effort plutôt de Pénélope que de Sisyphe, effectué aussi bien au niveau du divin que de l'humain, c'est la

---

<sup>297</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.20.

dimension performatique de la tradition védique qui concourt, au sein de laquelle Silburn arrive à distinguer encore l'importance et l'influence du discontinu :

« On peut noter un glissement imperceptible de la notion de *ṛtu* ; elle va en effet de la *faculté d'agencer* aux actes concertés de l'agencement, puis aux moments efficients de cette convergence, puis à l'articulation de son époque et enfin, à date plus tardive, aboutit à la saison. On assiste ici à la tendance que possède la pensée védique ancienne à faire d'une fonction ou d'une faculté une série d'actes discontinus bien qu'orientés. Si les termes en *-tu* disparaissent presque totalement (à l'exception de *ritu*, cause, et de *kratu*) du vocabulaire philosophique plus tardif c'est parce que la pensée brahmanique, suivant le parcours inverse, est concerné par la substance et le continu. (...) En tant qu'actes d'adaptation, les *ṛtu* du Rg Veda sont discontinus : ils forment les nœuds ou coïncidences voulues et, par cela même, efficientes qui propulsent peu à peu la trame de l'agencement sacrificiel. Tisser cette trame c'est en connaître les nœuds, les *ṛtu*.<sup>298</sup> »

L'évolution du terme *ṛtu*, formé à partir de *ṛ* (agencer), reflète comment une pensée du discontinu a en soi nécessairement un élan vers le concret. Elle parle de la facticité non synthétique, de facticité de pas à pas du discontinuisme.

Le *ṛta*, l'agencement, le résultat, suppose le *ṛtu*, la capacité de concerter tous les actes que le *ṛta* exige, mais avec le temps, c'est comme si cette notion de capacité avait été trop abstraite, trop homogène. Le *ṛtu* devient alors et graduellement aussi chacun des actes, comme dans le sacrifice d'un cheval, le fait que quelques-uns l'immobilisent pendant qu'un autre le dissèque.

Le *ṛtu* est ainsi l'ensemble d'articulations de l'agencement, les gestes dans le sacrifice d'un animal, les jointures de l'année, les mois et les saisons dans leurs ordre et leurs bords.

Ainsi les nœuds de l'agencement, le *ṛtu*, nomme tout le champ d'exigences de l'agencement : à la fois chaque geste, l'*ordre sacrificiel*, et la capacité (divine et humaine) de les concevoir, ce que Silburn appelle, refusant tout anachronique rapport à Husserl, *intentionnalité*.

---

<sup>298</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.35.

L'agencé et ses nœuds, le *ṛta* et le *ṛtu*, sont pourtant déjà dans le Véda des pôles placés dans des dichotomies que l'occident connaît beaucoup trop bien, et que la pensée du discontinu à venir se doit de surmonter ou au moins de brouiller, car *ṛta* face à *ṛtu* est encore comme le passif face à l'actif, et l'actuel face au possible<sup>299</sup>.

Dans tous les cas, il est suffisamment établi que la pensée védique est une pensée qui non seulement connote de manière positive le discontinu, mais qui en fait son moteur, car tout tient à remédier *la brisure de la durée de vie et l'angoisse engendrée par l'oppression des mondes confondus (...) intimement mêlées dans les Véda car elles sont l'effet d'une même cause, l'inagencement*.<sup>300</sup>

Pouvant parfaitement avoir généré une pensée continuiste par réaction, qui par des mythes aurait pu chercher à transmettre l'idée d'un ordre définitif et une durée unitaire, la réponse védique est au contraire celle d'un agencement précaire et impermanent, fait par des articulations multiples : discontinu comme mal, discontinu comme remède.

Pourtant Silburn finira son chapitre sur les Véda sur un troisième élément, le plus mystérieux, car si dans l'allégorie de la roue il s'agit de faire les efforts et les relâchements répétitivement nécessaires pour passer de l'inagencé à l'agencé, du *nirṛti* au *ṛta*, par le *ṛtu*, voire par la performance, par l'agencement effectif<sup>301</sup>, il reste la grande question du moyeu de la roue, ce que Silburn désigne comme l'Intemporel.

Si Indra pouvait ou pas gagner la bataille, si le soleil pouvait ou pas faire son chemin, si l'immortalité pouvait être gagnée ou perdue, si l'on pouvait accéder au monde immortel parfaitement fait (*sukṛta*) et achevé (*saṃskṛta*), ou bien tomber dans l'inagencé par une mauvaise performance pendant notre vie, la question de l'intemporel sur lequel se livre cette bataille entre le discontinu du chaos et le discontinu de l'effort pour la durée reste une énigme.

---

<sup>299</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.36.

<sup>300</sup> *Ibidem.* p.38.

<sup>301</sup> *Ibidem.* p.48.

### III.3.2. Brāhmaṇa.

À partir du corpus principal à quatre ensembles (*Samhitā*) du Vēda (*Rg*, *Sāma*, *Yajur* et *Atharva-vēda*), des commentaires en prose ont été élaborés, entre lesquels l'on trouve les Brāhmaṇa, qui pour Silburn auront surtout le mérite de a. donner à la roue de l'agencement védique le statut de divinité suprême (ce qui permettra le déploiement de la spéculation en Inde), et b. de séparer dans la création de l'agencé l'impulsion de l'organisation.

Si pour le vēda la nature avec ses cycles, transposées dans les personnages divins des mythes et les rituels que les hommes pouvaient et devaient faire pour l'emporter sur la confusion et son anéantissement, étaient comme des modes ou des expressions d'un même acte de création, chez les Brāhmaṇa l'activité naturelle et l'activité rituelle se différencient et opposent de plus en plus.

Du point de vue d'une pensée du discontinu, les commentaires du Brāhmaṇa représentent une forte tentative d'homogénéisation et continuisme, ce que l'on observe déjà avec la concentration mythique et thématique pratiquement en une seule figure, *Prajāpati* : Force procréatrice primordiale, le Père qui s'unit à sa fille comme l'aurait voulu le roi de *Peau d'âne*, voire la semence même (*retas*), l'année, le temps, le Tout.

Les Brāhmaṇa ne traiteront que de ce Tout en tant que tel et dans son double aspect d'éparpillement (*viśva*) et de concentration (*sarva*).

Ce que Silburn comprend en général dans une dialectique à image vitale : naissance, vie et mort. *Prajāpati* agit à la fois comme acte absolu de l'origine, comme actualité de la multiplicité du créé, et comme *l'activité concentrée qui tend vers l'unité des origines lorsqu'il se reconstruit*<sup>302</sup>.

Il est alors la procréation, l'année et le sacrifice : le Tout dans ses trois facettes.

Il est donc indispensable de bien analyser ce terme d'abord en contraste avec les trois acceptions du temps et de l'année en général<sup>303</sup>, qui dépasseront le Brahmanisme :

1. Le temps des humains, profane et éparpillé dans la fragilité des jours et des nuits sans connexions, menacé par la mort à tout moment, mais qui peut être relié par

---

<sup>302</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.49.

<sup>303</sup> *Ibidem.* p.100.

le sacrifice et donner une longévité de cent ans au sacrificiant, une vie renouvelée (*paraṃparam āyus*).

2. Les saisons, l'*année tournoyante*, qui constitue un temps plus articulé, continu et concentré que le premier, et qui s'offre comme une possibilité de renouvellement éternel après la mort.

3. L'année dans son ensemble comme symbole de la vie immortelle, la vie du divin.

Ces trois acceptions symboliques des cycles du temps que nous vivons, sont à une certaine distance par rapport à la conception métaphysique du Tout *Prajāpati* en tant que temps des Brāhmaṇa, pour lequel Silburn établit une autre taxonomie tripartite<sup>304</sup> :

a. *Prajāpati*-le-temps comme l'année dispersée multiforme (*virūpa*), éphémère et déstructuré après la procréation, symbolisé par la parole murmurée (*anirukta*), d'ordre naturel.

b. *Prajāpati*-le-temps structuré (*rūpa*) comme continuité de volonté sur l'éphémère, efficace agencement d'actes sacrés incassable une fois achevé, symbolisé par la parole articulée et la parole concentrée et retenue (*vāgyamana*) dans l'achèvement, d'ordre mental.

c. *Prajāpati*-le-temps sans forme (*arūpa*), comme acte unique avant la procréation symbolisé par le silence (*tūṣṇīm*), d'ordre spirituel.

Dans le contexte de cette conception de la totalité, les Brāhmaṇa tenteront d'un point de vue mythique, de rétablir l'unité du temps du Père, l'unité de la roue du temps qu'Indra -nous l'avons vu, pour le Véda, avait volé, fragmentée en douze parties et lancée à tourner<sup>305</sup>.

Beaucoup plus touchés que les Véda par une sorte d'*horror vacui*, les Brāhmaṇa redouteront beaucoup plus que la création éphémère elle-même, la direction qui est inscrite en elle, dans la prolifération indéfinie du multiple, car la procréation va nécessairement, si aucun sacrifice n'est fait -et bien fait- du absolument plein, à l'absolument vide.

---

<sup>304</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.84-85.

<sup>305</sup> *Ibidem.* p.98.



Le vide (*śunya*), la confusion (*alobha*), et la dispersion sont ainsi les trois terreurs des Brāhmaṇa.

Pourtant au sein de cette figure unitaire et homogénéisante du *Prajāpati*, tout tient encore dans les jointures, dans la performance et persistance d'un ensemble d'actes d'agencement.

« C'est en articulant les jointures corporelles et mentales de *Prajāpati* le procréateur qu'on reconstitue son corps ou sa personne morcelée (*ātman*) ; en articulant de même les jours, nuits et saisons (*ṛtu*) qui sont ses articulations rituelles, on reconstitue l'année ; enfin, en articulant entre eux les actes sacrificiels, paroles, gestes etc., on restaure le sacrifice.<sup>306</sup> »

Or ? au-delà de l'usage de dénominations plus ou moins totalisantes, entre l'ancien Véda et les Brāhmaṇa, la différence est profonde, car si tous peuvent être d'accord dans le fait d'une multiplicité précaire de l'existence, le point de vue et l'intérêt choisi, entre origine, multiplicité créée ou rituel de réunification, diffracte la direction de la spéculation. En effet, tandis que les Véda ne cessaient de décrire la dispersion et la lutte du créé (deux premiers moments de la dialectique), les Brāhmaṇa *par un renversement total des valeurs*<sup>307</sup> ne s'intéressent qu'à la forme exacte d'une réunification rituelle et sacrificielle.

« La dispersion de *Prajāpati*-le-Temps n'est pour les Brāhmaṇa qu'un point de départ qu'ils décrivent brièvement et incidemment, tandis que la description de la reconstruction du Dieu forme le contenu des Brāhmaṇa<sup>308</sup> Aux yeux des auteurs des Brāhmaṇa l'homme est la pâture de ce temps susceptible de se briser à chaque instant. C'est pour échapper au discontinu temporel et pour avoir prise sur le temps que les prêtres vont élaborer une continuité qui assurera à leurs auteurs une libre maîtrise de la durée et, mieux encore, de l'immortalité même. (...) L'activité sacrée fonde ainsi la totalité et l'unité de l'univers : du tout éparpillé les prêtres refont un tout dense et solide où ils réintègrent les formes dispersées et relâchées de *Prajāpati* en les consolidant, en les articulant et en leur donnant ce qui leur manquait : structure et continuité.<sup>309</sup> »

---

<sup>306</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.50.

<sup>307</sup> *Ibidem.* p.51.

<sup>308</sup> *Ibidem.*

<sup>309</sup> *Ibidem.* p.55-56.

Même si *Prajāpati* comporte l'activité *vi* de dissémination, l'activité *sam* de rassemblement, et même un insondable que les prêtres nomment *ka* (*qui ?*), il va falloir pour les Brāhmaṇa un acte structurant rituel de sacrifice, complètement à part de la création : un acte sans sujet, hors toute chaîne causale, et absolument concentré.

« Cet acte sacrificiel (...) n'est pas l'opération d'un sujet : il vaut en lui-même et ne doit son efficacité qu'à soi ; l'acte importe seul, l'agent n'est rien (...) Dans l'architecture rituelle l'acte n'engendre pas l'acte (...) la continuité d'agencement a donc remplacé la continuité biologique et temporelle (...) il n'implique ni tension ni détente ; il est pure concentration mentale, celle du chef d'orchestre des cérémonies, le *brahmán*.<sup>310</sup> »

Concernant le rapport que ce versant de la spéculation en Inde aura avec les deux grands moments qui restent à examiner de l'analyse de Silburn (Upaniṣad et Bouddhisme), il nous intéresse de traiter deux thèmes : le désir et la forme. En effet, avec le temps, des visions dépréciatives du désir et des formes auraient gagné de plus en plus de place, dans le courant continuiste qui empiétait la pensée de l'Inde depuis les Brāhmaṇa. Pourtant nous retrouvons encore un désir à l'origine de la procréation : *Prajāpati-l'année (alors qu'il était encore en son unité indivise), désira engendrer et vit le rite des douze jours dans ses propres membres et souffles ; ... il le mesura (nimrā-) à partir de ces derniers, il le fit de douze parties*<sup>311</sup>. Ainsi que des formes (*Nāmarūpa*), pour structurer dans l'acte sacrificiel cette création ; structure qui malgré l'élan de continuité qu'elle représente, exige encore du discontinu, de la différence dans la constitution et l'assemblage des plans et ses mesures.

« On recherche la congruence (*saloma*), le balancement des formes (*vidadha*), l'uniformité et l'équivalence parfaite ; mais on rejette, non moins que les divergences, la simple répétition, l'homogénéité (*anukūla*) et le semblable parce qu'un élément de différenciation est considéré comme absolument indispensable à l'établissement des correspondances (...) à ce titre la durée continue ne pourrait trouver sa place dans le sacrifice ; elle serait mise au compte de l'homogénéité et, de ce fait même, répudiée.<sup>312</sup> »

---

<sup>310</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.57.

<sup>311</sup> *Ibidem.* p.59.

<sup>312</sup> *Ibidem.* p.62.

Silburn montre de cette façon comment, encore dans un déplacement progressif vers la continuité et l'homogénéité, ce qui s'exprime chez les Brāhmaṇa est une pensée du discontinu, où toute continuité est une construction et coordination d'actes mesurés et ajustés les uns aux autres, dans des différents plans de coordination de formes.

Upaniṣad n'est autre chose que l'un des noms de cette coordination équilibrée, entendue comme *équation totale*<sup>313</sup>, qui fascinera autant, et générera tout le versant qui constitue le troisième moment de l'analyse de Silburn.

C'est la fascination pour la totalité qui continue d'empiéter, mais pour l'heure, la dénomination de l'idée de forme et de convergence des formes est encore diffractée entre *rūpa* (plus lié à la forme des gestes d'un rituel concret), *upanīṣad*, *bandhutā*, *brāhmaṇa* (généralement utilisés pour les formes de la connexion divine révélée, et la structuration qui la réplique ou qui tente de la réinstaurer), et *nidāna*. Ce dernier terme est utilisé encore chez les Brāhmaṇa pour nommer les formes de la structuration, pour le travail même des prêtres, mais avec le temps il fera référence plutôt aux formes plastiques à connotation totalement négative. Le terme *nidāna* finira pour signifier les formes de l'existence emportée par le désir, connoté aussi très négativement chez les responsables de l'avenir de ces spéculations : les Upaniṣad et le Bouddhisme.

Autant de nuances de la forme, comme de nuances il y avait dans cette pensée du discontinu pour le non-être, qui n'était pas proprement un néant, et pour les modes de la fragmentation qui précèdent et succèdent la création. Il s'agit d'une richesse terminologique peu à peu perdue, mais qui nous enseigne de manière vague, que le dualisme occidental entre l'être et l'image n'est pas obligatoire ; ce dualisme entre l'être et la peau de l'être, par lequel de l'image jusqu'à l'art, toute une dimension de phénomènes est méprisée.

Or on voit bien, grâce à la lecture de l'ouvrage de Silburn, comment les déplacements des préoccupations théoriques et pratiques des Brāhmaṇa, par rapport aux textes prédécesseurs, estomperont peu à peu ces champs de termes et ces champs de sens. Ceci parce que, selon les Brāhmaṇa, si le désir de procréation a bien trouvé son issue et a pu commencer la dissémination, si ensuite les Rishis et prêtres de toute sorte ont trouvé dans le *asat* (le vide, ce qui menace l'existence, comme *nirṛti* la

---

<sup>313</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.62.

désagencait) la connexion originaire (*bandhu*) pour équilibrer toutes les formes, il n'y a plus rien de l'intemporel ou de l'informe qui puisse ou doive nous intéresser.

Alors la vieille question védique sur le rapport entre l'agencé et *le domaine caché infiniment ondoyant, source de toute organisation comme de toute désorganisation, lui-même inorganisé, tantôt fortement valorisé et tantôt méprisé*<sup>314</sup>, tombe dans l'eau.

Les efforts spéculatifs se concentreront à penser le rituel du sacrifice qui ramènera à l'unité, oubliant ce qui était conçu comme le discontinu illimité d'avant, d'autour et d'après cette unité.

Pourtant les dernières traces d'illimité, notamment dans le Kauṣītaki Brāhmaṇa (un des deux Brāhmaṇa les plus importants, l'autre étant Aitareya-brāhmaṇa), permettent à Silburn de laisser au moins posée la question : si l'acte de rassemblement rituel que le brahman accomplit, grâce aux sacrificateurs normalement à l'image de l'acte de *Prajāpati* lui-même, est-ce que cet acte de mensuration et formalisation n'est-il pas en soi-même illimité, n'échappe-t-il à toute mesure, comme l'acte de procréation en échapperait ?

Le manque d'identité entre l'acte procréateur et l'acte rituel se fait sentir.

Peut-être, après tout le travail, l'inorganisé persiste sous la forme de l'illimité. Dès là que Silburn souligne que les prêtres peuvent à juste titre demander<sup>315</sup>, après un rituel de réunification, s'ils ont effectivement rassemblé ou pas toutes les parties de la dispersion :

« Tout ce qui existe est discontinu : ce qui est donné aussi bien que l'acte qui crée ; seule la pensée concentrée, l'activité mentale organisatrice détermine solidité, stabilité et une certaine continuité qui, je l'ai montré, n'est que celle d'un bon agencement. Cette continuité culmine en trois positions équivalentes : ātman, brāhmaṇ, et saṃvatsara, la personne, le sacrifice l'année intemporelle, trois aspect divers et suprêmes d'un seul et même Prajāpati.<sup>316</sup> »

---

<sup>314</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.64.

<sup>315</sup> *Ibidem.* p.80.

<sup>316</sup> *Ibidem.* p.101.

### III.3.3. Upaniṣad.

Un millénaire après les premiers hymnes Véda, et encore plus d'un demi-siècle avant l'ère chrétienne, l'Upaniṣad se constitue comme un corpus d'autour deux cents ensembles de texte, classifiés généralement selon la dénomination variable de la divinité suprême (dans les plus anciens, en lien avec le Brāhmaṇa, la dénomination sera *brāhman*, ensuite Shiva, Shakti ou Vishnu).

Lilian Silburn s'occupe de nous donner des outils pour les comprendre sommairement et identifier les points où il s'agit d'une tradition d'élan continuiste.

Si les Brāhmaṇa ne s'intéressaient qu'au sacrifice, leur pensée était encore discontinue par rapport aux actes : tout l'agencement rituel dépendait d'une série d'actes qui devaient être tenus parfaitement et individuellement. L'acte de procréation lui-même, déjà pas si intéressant pour les Brāhmaṇa, était encore conçu -comme pour les Véda- comme une pluralité d'actes fragiles dans leur connexion, ayant besoin de la structure rituelle.

Mais l'idée d'un achèvement possible apparaît avec les Brāhmaṇa. Un moment de la structure où elle solidifie grâce à la perfection de chaque geste, de chaque acte et de leurs unions, rendant à l'absolu les trois personnages d'un rite sacrificiel (le *brahmán* ou le prêtre qui possède le *brāhman*, le sacrifié et les divinités).

Le fait de concevoir ce moment de parachèvement est la clé de la sclérose d'une pensée du discontinu, le moment où la fragilité des actes devient susceptible d'être remplacée par une unité solide et définitive, ou répétable sans risque.

« L'activité normative est efficace car elle exprime un rapport total qui s'étend à l'univers, à l'homme, à la société et au sacrifice. L'acte parachevé fonde la totalité et de ce fait l'infinité, l'éternité, l'unanimité. Il n'y a en réalité, de ce point de vue, qu'un seul acte car *Prajāpati* est l'*eka*, l'unique, indivis. C'est l'acte spirituel de *Prajāpati* qui contemple en lui-même l'ensemble des structures qu'il transcende. L'acte mental du prêtre *brahmán* n'est que la réplique de l'acte de *Prajāpati* ; le *brahmán* concentre et resserre en un acte terminal la totalité spatiale et temporelle au centre de toute efficacité réalisée.<sup>317</sup> »

---

<sup>317</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.102.

Dans ce contexte, après la période Brāhmaṇa, la réalité entière peut être réduite à *Prajāpati*, et *Prajāpati* qui était à la fois l'origine, le multiple créé et le sacrifice, peut être réduit à un seul acte absolu, où le sacrifice n'est qu'une réplique de l'auto-contemplation de cet acte.

Tous les gestes et agencements, toute la réalité avec ses mouvements, serait prête ainsi à être interprétée comme la parure cosmique d'un absolu unitaire.

Ainsi la pensée de l'Upaniṣad cesse d'être une pensée des actes et devient une pensée de la substance<sup>318</sup> où la question fondamentale aura déjà une allure qu'en occident nous est bien connue : celle de la transcendance et de l'immanence.

En effet, toute la tâche des Upaniṣad sera de comprendre, sans questionner, la relation d'identité totale et absolue entre les apparences de l'acte unique, le *Prajāpati* à deux faces : celle de l'Un transcendant (*eka*) et celle du Tout immanent (*sarva*).

Une autre manière de concevoir ces deux faces c'est le *brāhman* et l'*ātman*.

Si dans le rituel du Brāhmaṇa, le *brāhman* était le lien divin que les prêtres *brahmán* pouvaient connaître, réaliser par des actes bien ordonnés en connectant le centre de l'autel avec tous les autres centres (le jour central, *viṣuvat*, le centre de la personne, *ātman*, du sacrificiant, le centre de la personne des dieux, etc.), et ainsi posséder, par volonté, l'effort et la concentration, chez les Upaniṣad le *brāhman* est déjà un acquis, en tant que mode ou facette de *Prajāpati*, l'acte auto-contemplatif.

Avec le temps le terme *brāhman* remplacera peu à peu le terme *Prajāpati* pour désigner cet acte unique. De la même manière, il faut se rappeler que l'*ātman*, le Soi (intérieur *antar-ātman* et supérieur *adhy-ātman*) du sacrificiant et des dieux n'était achevé pour les Brāhmaṇa que peu à peu dans le rituel, par le montage de l'autel, par le rassemblement des parties d'un corps, etc.

« L'*ātman* ne se crée pas d'un coup : ce n'est qu'après avoir fabriqué les souffles (*prāṇa*), la pensée (*manas*), etc, que les prêtres rassemblent, en les consolidant, (*saṁsthā-*) l'*ātman*, et en font un tout parfait (*ātmānaṁ samastaṁ saṁskurute*). L'*ātman* apparaît ici comme la personne intérieure et suprême qui est plus que la somme des parties ; qui forme le Tout qui les parachève comme le *brāhman* est le Tout qui parachève les actes sacrificiels.<sup>319</sup> »

<sup>318</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.104.

<sup>319</sup> *Ibidem.* p.75.

De plus en plus gênée par la fragilité et la pluralité des actions, les Upaniṣad deviennent davantage continuistes, et ainsi l'abondance de phénomènes, symboles et dénominations, rétrécit progressivement ; encore plus que chez Brāhmaṇa. *Eka* et *sarva*, le transcendant et l'immanent, *brāhman* et *ātman*, le lien du sacrifice et le lien du sacrificiant, deviendront des angles divers de contemplation d'un même acte :

« (...) assoiffées de stabilité et d'unité, elles repoussent l'activité constructrice, que les actes soient agencés ou non, parce que tout acte est évanescant et inefficace. Enfin, aux multiples connexions qui, dans les Brāhmaṇa, unissaient les diverses parties de la personne et celles du cosmos par l'intermédiaire des rites, elles substituent l'*upaniṣad*, la connexion unique qui perd peu à peu son sens de connexion pour ne plus signifier que l'intuition de l'identité entre le *brāhman* et l'*ātman*, le Soi. <sup>320</sup> »

La voie est ouverte alors pour une pensée de la substance où il n'est question que de l'acte absolu, en tant qu'Un ou en tant que Tout, et en tant que répliqué dans le Soi. La connaissance du multiple créé et les actions pour le soutenir, laisse place à la simple auto-intuition, *une intuition d'homogénéité globale*<sup>321</sup>.

Si les Vēda contenaient une pensée du discontinu et de la fragilité, et les Brāhmaṇa une pensée des équivalences pour la stabilisation de cette fragilité, on peut dire de les Upaniṣad ont pu, grâce aux équivalences et l'élan continuiste des Brāhmaṇa, aplatir ces équivalences dans une seule intuition mystique avec laquelle *elles franchirent toute limite et atteignirent la plénitude dont elles ne se lassent de s'émerveiller car en cette plénitude richesse, profondeur, intériorité et continuité convergent et se perdent*<sup>322</sup>.

Alors les déplacements de sens impliqués dans cette philosophie de la substance et non pas des actes, de l'identité totale, outre la réduction de *Prajāpati* à la transcendance de l'Un et l'immanence du Tout, sont principalement :

1. Réduction à l'intuition de Soi : les équivalences des rites Brāhmaṇa et les actions qu'elles exigeaient sont réduites à l'identité du *brāhman* et l'*ātman*, tenus comme faits, et donc à la seule connexion et à l'intuition de cette connexion : *upaniṣad*.

---

<sup>320</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.105.

<sup>321</sup> *Ibidem.*

<sup>322</sup> *Ibidem.* p.110.

2. Réduction au Soi pur : l'*ātman* est en premier terme l'agent interne, cet *ātman* qui est *le voyant de la vue qu'on ne peut voir, le connaisseur de la connaissance qu'on ne peut connaître*<sup>323</sup>, mais plus profondément il est le fil qui lie tous les mondes (*sūtra*), c'est le nom du centre de la personne, en tant qu'il est en identité avec le centre de toute chose et le centre du Tout. Il est donc au même temps l'agent interne et le témoin inagissant et immuable, *maître du passé et de l'avenir (...)* *Il est en un mot, la vie immortelle (amṛta), indestructible (avināśin, anucchitti). Il est éternel (nitya), impérissable (akṣara) et plénier (śāśvata).*<sup>324</sup>

« Un passage de la Chāndogya Upaniṣad met tout particulièrement en relief ce heurt entre l'*ātman* actif et l'*ātman* passif : *Totalité des actes, des désirs, des odeurs, des goûts, embrassant tout ce qui est, -muette, indifférente est cette chose qui est au-dedans de mon cœur. C'est le brāhman même. L'ātman, le Soi, n'est plus un agent permanent qui serait susceptible de modifications passagères ; les actes ne le souillent plus : Ni crainte pour le mal qu'il a commis, ni espoir pour le bien qu'il a fait ; ni l'un ni l'autre ne le dominant ; c'est lui qui les domine l'un et l'autre. (...) Telle est la grandeur du brāhman : les actes ne peuvent ni l'augmenter ni la diminuer*<sup>325</sup> ».

3. Prééminence de l'espace et réduction au lieu propre : la réduction des équivalences cosmiques à l'intuition de leur unité, implique un privilège de l'instant sur les rythmes et du lieu sacré et fixe sur les déplacements. Si les Brāhmaṇa ont cherché la sécurité et la continuité dans la précision des gestes, dans la cadence exacte de leurs mouvements rituels, l'*upaniṣad* invite et engage la retrouvaille d'un point précis et inamovible dans le temps et dans l'espace. Un point à soi.

« Le sage ne cherche plus à édifier par des actes une construction immortelle, le sacrifice, il veut retourner à son lieu naturel et c'est pourquoi le cours qu'il lui faudra suivre sera d'ordre spatial et le but qu'il atteindra deviendra *le lieu définitif d'où il n'est plus de retour*. (...) À la recherche de la continuité temporelle qui se manifestait par le désir d'une descendance, s'est substituée la quête de la Patrie d'origine.<sup>326</sup> »

<sup>323</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.115.

<sup>324</sup> *Ibidem.* p.116.

<sup>325</sup> *Ibidem.* p.115.

<sup>326</sup> *Ibidem.* p.113-114.



Cette analyse de Silburn ressemble en tout point à l'analyse de Levinas par rapport à la métaphysique occidentale : c'est à partir du moment où l'élan du Même a commencé à prendre la place prioritaire, et que l'être est apparu comme idée et comme croyance, avec toutes ses implications, que les valeurs et les conceptions les plus basiques ont commencé à se fixer dans le sens de l'immobilité et de l'identité, à l'image de l'être, et par son continuisme : *L'être requiert l'homme comme une patrie ou un sol requiert ses autochtones*<sup>327</sup>.

Revenant au récit de Silburn : le discontinu n'aurait dans cette tradition qu'une place de faux semblant, d'obstacle, même si l'on pourrait observer une réintroduction de perturbations à l'intuition dans les Upaniṣad les plus récents, grâce à la notion de devenir (*saṃsāra*). Reprenant les caractéristiques de la prolifération védique, la temporalité, l'idée de désir et une notion du besoin d'actes répétitifs et difficiles (le yoga) font réapparition tardivement, mais seulement pour viser à nouveau la retrouvaille de la plénitude que les Upaniṣad plus anciens considèrent gagnée.

« Dans les premières Upaniṣad la durée ne jouait aucun rôle ; la continuité souhaitée n'était que celle d'un *ātman* immanent ; l'acte (*karman*) n'était pas encore apparu redoutable en toutes ses implications. Dans les Upaniṣad suivantes, la durée devint l'œuvre des actes de désir et c'est en s'exerçant à des actes de non désir (*akratu*) que l'homme, par un autre type d'activité, l'ascèse (yoga), va faire échec à l'acte de désir et mettre un terme à sa durée. <sup>328</sup> »

Toute est prêt pour que la notion de désir (*kratu*, l'activité qui agençait et prévoyait selon un but) et les formes par lesquelles ce désir s'arrangeait, soient combattues par une pratique cette fois-ci entièrement issue d'une tradition continuiste.

---

<sup>327</sup> LEVINAS Emmanuel. Humanisme de l'autre homme. Paris : Fata Morgana, 1972, p.100.

<sup>328</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.126.

### III.3.4. Bouddhisme.

Pour parler du Bouddhisme, comme il est son habitude, Silburn veut éclaircir d'abord de quoi l'on parle. On ne parle pas des larges traditions, ressemblant plusieurs courants et plusieurs pratiques, relativement unies sous une vision mythologique et métaphysique relativement stable, comme dans le cas du Véda, du Brâhmana, et de l'Upaniṣad. Dans le cas du Bouddhisme, nous parlons des enseignements d'une personne, le Bouddha, et de ce que son enseignement est devenu.

Alors Silburn commence par tenter de voir plus clair dans les influences que le Buddha a reçu de son temps, des autres traditions spirituelles et intellectuelles présentes autour de lui, qui étaient extrêmement nombreuses et variées. La scène religieuse à partir du Buddha, est normalement simplifiée à trois courants : l'Upaniṣad tardif, le Jaïnisme et le Bouddhisme.

Silburn pourtant va analyser une multiplicité de tendances diverses dont les traces ont été laissées souvent par les comptes rendus des bouddhistes eux-mêmes :

a. certaines traditions brahmaniques éternalistes, qui croyaient que *l'ātman* vivait toujours, donc aussi après la mort.

b. des traditions nihilistes, qui croyaient qu'après la mort tout était détruit (et *l'ātman* et les conséquences de ses actions).

c. certaines traditions évolutionnistes, notamment celles de *l'Ājīvika*, qui pensaient que les âmes ressentait douleur et plaisir et qu'au cours des siècles elles parvenaient à une délivrance, ce qui ne dépendait pas d'elles-mêmes, mais de la destinée.

d. le cas des *Śramaṇa*, qui étaient des ascètes révoltés contre ces courants, qui refusaient les cérémonies sacrificielles, le système des castes brahmanique, et prônaient une compassion universelle, une non-violence et un respect universel à la vie (*ahiṃsā*)<sup>329</sup>.

e. la tendance de certains courants à considérer le temps (*kāla*) comme un dieu (*kālavāda*), parfois dans un sens positif et créateur, alors le temps est vu comme une cause bienfaisante par rapport aux hommes, parfois dans un sens exterminateur.

Dans ce contexte, Silburn pose la question :

---

<sup>329</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.135-136.

« Doit-on faire du Buddha avec C. Rhys Davids, l'héritier d'une tendance profonde propre à l'élite des Brahmane des Upaniṣad, ces adeptes du progrès spirituel qui enseignaient un devenir du Soi ? (...) Plus tard cet idéal upaniṣadique du Bouddhisme primitif se serait terni et rétréci sous l'influence du pessimisme toujours croissant des moines de la communauté, lesquels seraient responsables des théories telles que l'impermanence, la douleur universelle et l'absence d'un soi (*anattan*)<sup>330</sup> »

Pour Lilian Silburn, il n'est pas invraisemblable que le Buddha ait été, en effet, à une certaine période de sa vie un partisan des Upaniṣad, notamment tardifs, mais les textes l'invitent à imaginer qu'au moment de son illumination, le Buddha s'est intéressé à toutes les disciplines qui l'ont précédé, il s'est laissé influencer par elles, et il a finalement établi son enseignement sans rester à se considérer comme un disciple d'aucune, mettant en avant sa nouveauté. Celle-ci serait la raison pour laquelle des si nombreuses influences peuvent être identifiés à plusieurs époques du Bouddhisme, qui depuis son début aurait été conscient et nourri des multiples courants qui l'entouraient.

« Si le Buddha échappe aux deux conceptions extrêmes de l'éternité et de l'anéantissement (*śāsvatavāda* et *ucchedavāda*) dans lesquelles se résument à ses yeux les tendances philosophiques erronées de son temps, c'est parce que ces obsessions comme il les nomme, ne sont valables ni sur le plan de l'inconditionné qui est inaccessible aux spéculations, ni sur le plan du relatif lequel est acte et résultat d'acte. L'âme n'est pas éternelle comme le serait une substance permanente ; elle n'est pas complètement détruite après la mort parce que les actes qui la constituent sont agencés en une chaîne de causes, la précédente conditionnant la suivante. En professant la théorie du *karman* qui sert de voie moyenne entre ces deux vues extrêmes, le Buddha se dressait contre la presque totalité des systèmes de son temps, qu'ils soient éternalistes ou nihilistes, car ils aboutissaient à une conclusion identique : l'homme n'est pas un agent responsable, l'acte ne fait pas partie de son essence.<sup>331</sup> »

Par rapport à la discontinuité dans le bouddhisme, Silburn souligne qu'avec le syncrétisme que le bouddhisme représenta, il s'agit d'un courant qui a maintenu la tendance discontinuiste des premiers Vēda : comme pour eux, pour le bouddhiste, il

---

<sup>330</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.147.

<sup>331</sup> *Ibidem.* p.163.

n'y a pas une homogénéité de base, mais l'importance retombe sur l'ordonnance des gestes, qui vont provoquer ensuite la cohérence, la durée et la continuité<sup>332</sup>. Dans tous les cas, les *problèmes du discontinu*<sup>333</sup>, n'ont pas cessé pour cela d'hanté les bouddhistes, au point d'être à l'origine, 236 années après la mort du Buddha, d'un important concile de milliers de disciples, et une postérieure scission entre eux.

Buddha avait laissé la loi de l'impermanence, mais il n'avait pas dit comment l'interpréter. Les uns croyaient que même si tout était impermanent, cela n'impliquait pas que les choses surgissent pendant un instant, et que certaines choses surgissent pendant un instant plus long que d'autres. D'autres étaient plus fondamentalistes à dire que tout est impermanent, sans différences ou degrés d'impermanence. Parmi ceux qui pensaient que l'impermanence, étant une loi, pouvait avoir des degrés divers, il y avait certains qui déterminaient les degrés d'impermanence des phénomènes matériels et des phénomènes mentaux<sup>334</sup>.

Dans tous les cas, le bouddhisme continue à sa manière la pensée du discontinu, la pensée qui cherche à se sortir de l'angoisse qu'il produit, et que dans les analyses de Silburn dure plus de trente siècles, du Vêda au bouddhisme tardif. Ce qui est à souligner, c'est que le Bouddhisme revient sur les efforts continuistes des Br et des Upanisad, à une lucidité et à une prise en mains non évasive du discontinu comme celle qui avaient eu les Vêda.

« Comme ses prédécesseurs, le Buddha cherche à se délivrer de cet angoissant sentiment d'instabilité mais ce ne sera pas en consolidant la durée, comme les Brāhmaṇa, ni en cherchant de solides assises (*pratiṣṭhā*) dans un principe absolu, immuable et unique, comme les Upanisad. Afin d'atteindre le repos définitif, le *nirvāṇa* il va jusqu'au fond de l'angoisse (...) Il sait qu'il n'existe pas de point d'appui, de structure assurée et qu'il n'y a pas de durée qui ne puisse se rompre. (...) Si, comme les Upanisad, le Buddha aspire à l'intemporel, au non-fait (*akṛta*), c'est avec un apport nouveau : ce non-fait est aussi le non-conceptuel, l'absence de toute spéculation. (...)

---

<sup>332</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.228.

<sup>333</sup> *Ibidem.* p.231.

<sup>334</sup> *Ibidem.* p.232. *Une opinion assez répandue à date ancienne est que la pensée est instantanée (kṣana) tandis que l'élément de la matière, bien qu'il ne dure pas, n'est que momentané (anitya). Le rythme d'apparition et de disparition n'est pas le même pour le phénomène mental que pour le phénomène matériel ; il en résulte qu'à un seul rūpa (dharma matériel) correspondent seize apparitions de la pensée.*

La doctrine de la concaténation causale (*pratītyasamutpāda*) forme le noyau de l'enseignement du Buddha. Comme le *ṛta* des Védas, cette loi rend intelligible une réalité dont elle constitue l'agencement même. (...) Si nous franchissons d'un bond les mille ans qui séparent le Buddha de ses lointains adeptes, les logiciens de l'école de Dignāga, nous constaterons que c'est toujours la même idée fondamentale qui guide leur pensée et qu'ils mènent à son aboutissement la double tendance qui dans les Védas, avait pour thème la *ṛta* et l'*anṛta* et que l'ancienne pensée brahmanique avait scindé au profit de l'une ou de l'autre. C'est cette tendance qui, opposant intuition à construction est, sans contredit, le plus grand schème de la pensée indienne<sup>335</sup>. »

Ainsi, pour finir son ouvrage, Silburn établit un tableau d'ensemble qui compte trois moments : le discontinu (intuition), le plan intermédiaire de l'agencement ou la continuité résultant de l'effort d'agencement (construction), et le domaine, *pada*, caché, au-delà du discontinu et du continu.

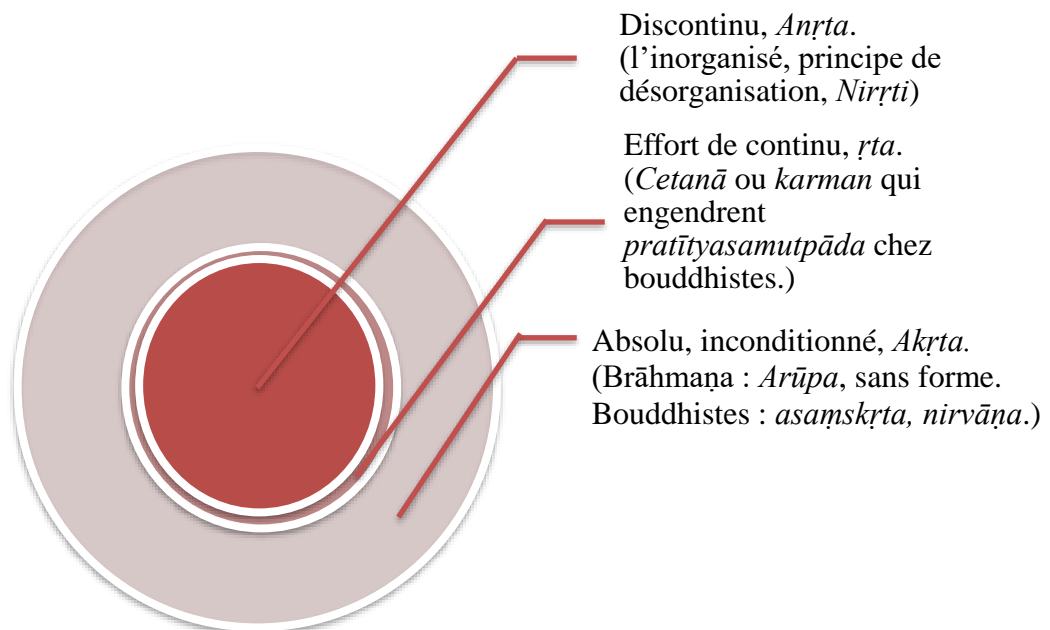


Figure 4 : Schéma Silburn : discontinu, continuation, inconditionné.

<sup>335</sup> SILBURN Linian. *Op. Cit.* p.404-405.

### **III.4. LE MATERIALISME ALEATOIRE DANS L'ŒUVRE D'ALTHUSSER ET COMME EXPRESSION DU DISCONTINUISME.**

Le matérialisme de la rencontre, postérieurement appelé matérialisme aléatoire, a été conçu par Louis Althusser (1918-1990) comme, d'un côté, une tradition radicalement alternative à celle de la philosophie classique, même dans des variantes telles que le matérialisme dialectique, et d'un autre côté, comme un avenir possible de la méditation philosophique et politique en général.

D'habitude situé chronologiquement à l'année 1978, ce matérialisme qui se veut à la fois différent de tous les autres et aussi ancien que Démocrite, émerge dans le cadre d'une puissante remise en question par Althusser de ses propres théories, commencée au moins vers 1972 avec ses *Éléments d'autocritique*.

Cette mise en question ira jusqu'à publier sa bien connue autobiographie, *L'avenir dure longtemps*, ouvrage qu'il a publié surtout comme une explication et une tentative de réhabilitation de son image publique après avoir tué sa compagne Hélène Rytmann par étranglement le 16 novembre 1980 ; elle venait d'avoir 70 ans.

Ce texte déborde en détails d'aveux difficile, dès ses traumatismes d'enfance et son rapport à la sexualité, passant par les philosophes qu'il n'aurait pas lu ni étudié, et pourtant abondamment commenté et critiqué, jusqu'aux souvenirs fragmentaires du meurtre d'Hélène.

Or nos buts étant dans cette thèse éminemment éthiques, notamment celui de charpenter une armature philosophique discontinuiste pour que le travail de ceux qui s'intéresseront à ces questions, et qui voudront les développer soit moins ardu ; pour nous la question se pose : est-ce le matérialisme aléatoire de Louis Althusser un acquis si important ? Important au point de devoir relire l'œuvre d'un fémicide ?

Il va sans dire que nous ne sommes pas pour la totale dissociation des idées philosophiques et de leurs auteurs, de leurs vies et biographies.

Au contraire, il nous semble qu'il existe une intégralité de la personne, de ses actes et des idées qu'elle décide de soutenir et de transmettre, une intégralité évidemment trop complexe, trop difficile à déchiffrer et de ce fait souvent inadmissible dans une argumentation philosophique, car souvent aussi utilisée fallacieusement pour discréditer illégitimement une idée au fond juste.

Nous ne sommes en aucun cas en train de parler en faveur de l'ultime stratagème, l'*ad personam*, mais cette intégralité, ce lien de cohérence relative entre toutes les actions d'un individu existe, du moins assez pour nous faire réfléchir. Même si nous ne pouvons et ne devons pas essayer de le fixer, car cette description ne servirait qu'à ceux qui ne cherchent qu'à invalider et à rabaisser leur interlocuteur, ce lien de cohérence nous met en question nous-mêmes, en tant que chercheurs qui choisissons de donner de la valeur et de la place, encore une fois, à Althusser.

Or, au bout des comptes, il nous semble que oui, que le matérialisme aléatoire est pour nous une justification suffisante pour revenir au moins sur cette partie de sa philosophie. Comment comprendre les pensées du discontinu, sachant que l'idée de les ressembler nous est venue de l'atomisme ancien, sans la coupure et le matérialisme aléatoire althusseriens, si c'est en lui que cette ancienne source est explicitement citée et réactualisée dans le sens du discontinuisme ? Il se pourrait pourtant. Il serait sûrement possible, et peut-être même avec un plus grand degré de consistance, lorsque reprendre la pensée d'Althusser signifie aussi prendre à notre compte ses détracteurs.

Sans aller trop loin dans l'analyse de la figure concrète de ce philosophe donc, mais sans pouvoir ni devoir l'effacer non plus, nous allons replacer les éléments principaux du *corpus* théorique *matérialisme aléatoire*, et nous expliquerons le sens dans lequel nous y tenons comme une des sources, sinon d'armature, au moins d'inspiration pour nos travaux.

\*

D'environ une quinzaine d'années qu'Althusser a pu dédier à élaborer le matérialisme de la rencontre, les traces et les textes sont insuffisants, et d'après de nombreux commentateurs, non seulement sous un angle quantitatif.

En effet, les germes d'une philosophie discontinue dont nous ne voulons surtout pas négliger la valeur, se perdent dans la confusion généralisée d'une vie depuis tôt polémique, marquée vers la fin par ce crime atroce, et une œuvre qu'Althusser lui-même n'a cessé d'auto-critiquer, réinterpréter et souvent sur-justifier, comme un coupable qui se défend vainement.

Même si ici nous ne voudrions que saluer un tel esprit auto-critique et les forts changements qui peuvent avoir lieu dans un travail philosophique long et en constant

échange avec la contingence, l'apparition du matérialisme de la rencontre vers la fin de l'œuvre d'Althusser subit et ne s'enrichit pas de ce trouble et cette confusion.

Même si c'est bien grâce à la personnalité inquiète d'Althusser qu'il peut se configurer définitivement, le matérialisme aléatoire est drôlement difficile à interpréter et à expliquer dans le contexte des écrits antérieurs. Ses formulations sont pourtant simples et directes, et peut-être le sont-elles trop.

Le fait est que le matérialisme de la rencontre devient un objet théorique suspect, comme dans un autre temps la notion de *coupure épistémologique*. Althusser génère ainsi, encore une fois, une arme théorique constamment sous le feu, feu ennemi mais aussi feu ami.

### III.4.1. Althusser I.

Avec le but de montrer la mesure dans laquelle l'œuvre d'Althusser a influencé notre conception de l'histoire de la philosophie et notre méthode, nous allons suivre la division de l'œuvre althusserienne faite par André Tosel, pour ensuite présenter notre propre variation.

André Tosel propose en effet de diviser cette œuvre en trois moments, classification selon laquelle le matérialisme aléatoire serait au cœur d'un Althusser III, *en rupture épistémologique et philosophique avec Althusser I et II, cessant de soutenir la scientificité inédite du Capital et renonçant au programme de travail marxiste initial*.<sup>336</sup>

Brièvement, nous pouvons associer le premier Althusser de la taxonomie de Tosel avec la scientificité, le deuxième avec l'auto-critique et le troisième avec la construction du matérialisme aléatoire.

Étants tous les trois des moments très différents, ils sont très importants séparément, et davantage, à notre avis, dans leur ensemble, autant pour la philosophie et les sciences sociales classiques, que pour la pensée du discontinu que nous tentons ici d'articuler.

---

<sup>336</sup> TOSEL André. Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle. Dans *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*. Paris : Le Temps des cerises, 2012, p.20.



Tosel nous invite à énoncer le premier Althusser en six points :

1. L'idée de production du devenir historique dans la dynamique de domination imposée par la pratique économique à toute autre pratique, constitue la vérité du matérialisme historique de Marx.
2. Il y a donc une tâche ouverte : l'analytique de la causalité symptomale ou structurale de l'ensemble articulé des pratiques.
3. Les pratiques théoriques (philosophiques/scientifiques), se distinguent d'autres seulement du fait de produire historiquement leurs propres critères de validité<sup>337</sup>.
4. La philosophie correspond à la pratique de théorisation générale des coupures entre les différents domaines de formation et naissance de toute science et toute idéologie, chacune desquelles tout en ayant une histoire propre, se retrouve inscrite dans l'histoire des conflits sociaux.
5. Il faut savoir critiquer en permanence l'histoire de la science marxiste dès son intérieur même, produite comme théorie de la pratique notamment du mouvement ouvrier, pour pouvoir continuer à être produite de manière consciente et démythifiée.
6. Dans ce sens, pour déjouer l'inévitable *devenir idéologique du matérialisme historique*<sup>338</sup> il faut *l'abandon de la théorie de la contradiction simple et sa transformation en théorie de la contradiction surdéterminée esquissée par Mao*<sup>339</sup>.

Cet Althusser I correspond notamment au *Pour Marx*, paru en France en 1965, mais contenant de textes publiés par Althusser de 1960 à 1964, sous la forme d'articles dans des revues du parti communiste français, et au *Lire le Capital*, paru également en 1965, avec des contributions d'Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, issues d'un séminaire organisé plus tôt cette année-là, à l'École Normale Supérieure et dédié à la relecture philosophique du *Capital*.

Nous resterons de notre côté, pour dévisager l'Althusser épris de scientificité, avec une version plus simple, à savoir avec le résumé schématique fait par Althusser lui-même dans le deuxième point de sa *Note aux lecteurs* de 1967 en supplément à la publication du *Pour Marx* : un Althusser cartographe du *continent histoire*.

---

<sup>337</sup> ALTHUSSER Louis, BALIBAL Etienne. Lire Le Capital I. Paris : François Maspero, 1973, p.71.

<sup>338</sup> TOSEL André. Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle. Éd. Cit. p.22.

<sup>339</sup> *Ibidem*.

En effet, le premier Althusser effectue, d'après ses propres mots, un travail de double coupure ou double *ligne de démarcation*<sup>340</sup>, d'une part entre la science et l'idéologie, et d'autre part entre les travaux du jeune Marx et ceux du Marx du *Capital*.

Ces deux interventions chirurgicales sont faites sur le fond d'une seule et même thèse, dit-il : *la thèse que la découverte de Marx est une découverte scientifique sans précédent dans l'histoire, par sa nature et ses effets*<sup>341</sup>. Cette vision positionne les travaux du Marx de la maturité dans le rang de fait scientifique, et rend le nom de Marx analogue à celui de Thalès ou Galilée. Ainsi si Thalès ouvra le continent mathématique et Galilée le continent de la nature physique, Marx aurait ouvert le continent *histoire*.

« J'ajouterais que, tout comme la fondation des mathématiques par Thalès a 'provoqué' la naissance de la philosophie platonicienne, tout comme la fondation de la physique par Galilée a *provoqué* la naissance de la philosophie cartésienne, etc., la fondation de la science de l'histoire par Marx a 'provoqué' la naissance d'une nouvelle philosophie théoriquement et pratiquement révolutionnaire, la philosophie marxiste ou matérialisme dialectique. Que cette philosophie sans précédent soit, du point de vue de son élaboration théorique, encore en retard sur la science marxiste de l'histoire (le matérialisme historique), cela s'explique à la fois par des raisons historico-politiques et *aussi* par des raisons théoriques : les grandes révolutions philosophiques sont toujours précédées et 'portées' par les grandes révolutions scientifiques, 'à l'œuvre' en elles, mais il faut un long travail théorique, et une longue maturation historique pour leur donner une forme explicite et adéquate.<sup>342</sup> »

---

<sup>340</sup> Cf. LENINE Vladimir. De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion, texte du 13 mai 1909. Dans *Obras Completas*. Madrid : Akal, 1977, p.431. Le thème et le terme de la démarcation est crucial pour le marxisme depuis ses débuts, et Althusser le reprend fortement à son compte. Il s'agit toujours pour la science marxiste de bien se définir par rapport aux discours qui peuvent lui rassembler, mais provenir de motivations complètement opposées. Ainsi ce terme de ligne de démarcation ou de frontière (*границы*) est utilisé et très important au moins depuis que Lénine l'utilisa pour rappeler qu'il fallait parfois, stratégiquement, retenir la radicalité des critiques socialistes, pour ne pas se faire confondre avec les théories des bourgeois. Ainsi par exemple, dans le cas de la lutte contre la religion (*борьбой с религией*), il ne faut pas approfondir dans l'athéisme, pour ne pas brouiller les bords, les frontières, les lignes de démarcation, границы, qui doivent toujours être renforcées, entre les intellectuels bourgeois et l'intellectuel socialiste.

<sup>341</sup> ALTHUSSER Louis. *Pour Marx*. Paris : La découverte, 2005, p.263.

<sup>342</sup> *Ibidem*. p.264.

### III.4.2. Althusser II.

Pour le deuxième Althusser, Tosel nous présente une date de début nette : 1967.

C'est l'année de création du *groupe Spinoza* à l'École Normale Supérieure, et de la notion de *philosophie spontanée des savants*<sup>343</sup>, qui commence circuler dans le cadre du cours de philosophie pour les scientifiques de l'ENS.

Dès l'année suivante, 1968, une légère rectification à ses théories commencée en 1967, se serait transformée sur dix ans dans un constat d'échec général. Les points principaux de critique et autocritique effectuées par Althusser dans cette période tiennent d'après le texte de Tosel à :

1. Admettre et abandonner son préalable idéalisme épistémologique.
2. Reformuler et limiter sa défense de la scientificité de la science du continent histoire.
3. Admettre les faiblesses du *Capital*, révisant notamment la théorie de la valeur quantitative, la notion de loi et celle de crise finale du capitalisme.
4. Mettre en question les politiques de la URSS et du Parti Communiste Français, ainsi que constater la possibilité d'une crise libératrice du communisme et du marxisme à inspiration soviétique.

Simultanément, cette période a donné lieu à une rénovation positive de la pensée d'Althusser sur les points suivants :

1. Renouveau de la conception, la tâche, et les notions à combattre de la philosophie. La philosophie est lutte de classe dans la théorie, et sa tâche est donc de conceptualiser et créer des lignes de démarcation pour mieux articuler les conjonctures historiques avec les luttes politiques, visant à protéger ces articulations et les orienter vers l'émancipation.
2. Renoncement au déterminisme dans le matérialisme historique grâce à la consolidation et le rehaussement de la catégorie de conjoncture.
3. Critique radicale, puis définitive, de l'échec communiste, par la notion d'Appareil idéologique d'État (AIE). L'État a tout pour être contraire et

---

<sup>343</sup> ALTHUSSER Louis. Philosophie et philosophie spontanée des savants. Paris : François Maspero, 1974.

impuissant dans la voie au socialisme. Il est une machine qui marche non seulement grâce aux appareils de répression (police, armée, justice), mais qui *fonctionne à idéologie*<sup>344</sup>, idéologie qui nous interpelle dans toutes les formes associatives habituelles de la vie quotidienne (école, église, partis, syndicats, médias, etc.).

Difficile d'échapper à cet État qui se répand partout, même là où nous ne nous y attendons pas. Si la vie humaine est une vie forcément associative, et si cette associativité ne trouve pas une autre voie d'organisation que l'État, alors il n'y aurait pas grand espoir de pouvoir un jour se dérober à l'idéologie, notamment à cette idéologie particulière chargée de disperser et reproduire le capitalisme qui serait imbriquée à l'État tel qu'il est conçu actuellement.

C'est alors qu'une analytique du vivre ensemble, des groupes, des meutes humaines devient indispensable.

Comment se soustraire à l'interpellation idéologique ? Est-il possible de vivre ensemble sans idéologies, ou faudrait-il des idéologies de transition, de passage, de maturation ? Des idéologies d'accompagnement, mais vers quoi ? Vers le vide idéologique ? Vers la participation *adulte* et *libre* dans le socialisme qui serait finalement là, installée d'une manière inconnue, impossible à prévoir, assez magique de ce fait ? Tout programme de dépuración idéologique, étatique ou non étatique, avec la critique massive du deuxième Althusser, et avec ces simples réflexions devient vite suspecte et peu souhaitable.

Traduire l'État non seulement en répression policière, judiciaire ou armée, comme il était fait d'habitude, mais, grâce au travail d'Althusser, en idéologie, équivaut à dire que peu importe s'il y a ou pas de configuration étatique, s'il y a quelque chose comme un État qui organise et ordonne une communauté, parce que les dynamiques idéologiques de domination qui nourrissent ce type de configuration seront toujours présentes tant qu'une labeur d'un autre type ne sera pas faite, tant qu'un travail profond au niveau des idéologies du vivre ensemble inter-humain ne seront pas adressées.

---

<sup>344</sup> TOSEL André. Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle. Éd. Cit. p.24.

Il y a quelque chose de plus général et plus répandu que la forme étatique, et le voir, regarder l'idéologie en face, nous-mêmes dans le miroir, nous défend de charger toute la faute sur *l'ennemi*, sur l'altérité de *l'État* ou du *capitalisme*, que nous n'avons pas choisi et qu'alors nous pouvons facilement culpabiliser de tous nos maux, sans nous faire partie de la responsabilité qui nous tombe dessus du moment que l'on réalise l'étendue et la manière de fonctionner d'une idéologie.

Si le capitalisme tel qu'il existe est une machine à Etat, et si l'Etat est une machine à idéologie, alors il faut dire que l'idéologie est une machine à chair, une machine biologique qui se sert de nos voix et de nos bras, de nos pensées et de nos démarches, pour s'étendre dans les gestes et les paroles que nous décidons de partager, adresser ou imposer sur les autres.

Cette réalisation du deuxième Althusser ne peut que nous rappeler le fragment où Étienne de La Boétie tenta de faire comprendre à ses concitoyens, au XVIème siècle, que pour arrêter la machine de la domination, il ne fallait rien de moins que refuser de la servir et de la reproduire par l'arrêt de nos propres mains et nos propres vies en tant que subjuguées, car les bras et les yeux de la domination n'étaient autres que les nôtres<sup>345</sup>.

Cette réalisation, cette prise de conscience, dans les mots de La Boétie, de Levinas, de Foucault ou d'Althusser, savoir que rien ne va changer ni arrêter son cours, si nous n'arrêtons pas d'abord les mouvements de domination et égoïsme dans nos propres rapports humains, est centrale pour notre travail, où nous cherchons à thématiser le vivre ensemble dans son expression la plus concrète possible, le toucher, dans le cadre d'un paradigme discontinu que nous dénommons phénoménologique et qui vise à faire valoir au même titre toutes les perspectives thématiques. Se servir de tous les développements possibles, pour améliorer de la manière la plus tangible nos rapports et notre situation.

Ce deuxième Althusser, comme Levinas, nous encourage au travail, non seulement pour une société sans Etat, mais pour une socialité sans domination.

Si l'expression atroce des idéologies de la réserve et de la possession ayant lieu dans les États libéraux, à des capitalismes plus ou moins coriaces, n'a pas trouvé de

---

<sup>345</sup> Cf. *Infra*. p.538. Fragment cité *in extenso* en note en bas de page.

solution dans les dits *socialismes* soviétiques, ou d'inspiration soviétique, ce n'est pas un mauvais hasard. Il s'agit d'une dérive nécessaire dans la situation d'aveuglement et même de cécité volontaire face aux dynamiques de domination idéologiques dans l'État et au-delà de lui, toujours présentes ; parfois autrement présentes, mais toujours cruellement présentes dans le vivre ensemble tel que nous avons pu l'expérimenter dans notre histoire.

L'État, socialiste ou pas, autant que la société avec ou sans État, sont des formes d'expression des idéologies de la domination au sens le plus large, par rapport auxquelles nous n'avons pas d'expérience ou de contre-exemple à opposer. Au-delà des exercices plus ou moins imaginaires de démarcation et de catégorisation, sans même faire référence à quelque chose comme *les classes*, les sociétés et leurs différents types, les États et leurs différents types, etc., il faut faire le constat de l'émergence des dynamiques de domination dans tout regroupement humain.

Il nous semble que les amendements faits à ce constat sur lesquels ne tardent pas à tomber les philosophes, n'ont fait que nous éloigner d'un correct diagnostic des problèmes du vivre ensemble et de leurs possibilités de solution. Si l'histoire de l'idéologie qui a mené au capitalisme a commencé au moment précis où la propriété privée a démarré, et que l'accord primitif de propriété collective sur la terre s'est arrêté, ce n'est plus la question.

Au-delà ou plutôt en-deçà de la propriété et des modes de propriétés, comme en-deçà de l'État, le problème réside dans la domination qui s'impose si rapidement, dirions-nous *spontanément* dans les rapports inter-humains.

Assigner une Origine à cette domination a ses avantages, mais elles ne font que nous polluer sur le long terme.

En effet, penser que l'on connaît l'Origine de la domination, par exemple la privatisation de la propriété de la terre, ou autre Origine que l'on aurait déterminé, crée, certes, des ennemis précis, et donc des tâches plus ou moins distinctes à accomplir, vers une utopie nettement définie ; définition qui sera toujours relative et en fonction de cet ennemi ; dans ce cas, la propriété privée.

Plus on est appelés à s'occuper de ces tâches et plus les forces révolutionnaires -quand il y en a- se concentrent à les accomplir, plus loin l'on est de pouvoir percevoir la problématique omniprésente de la domination. Le réconfort de l'espoir et de la clarté

de propos arrive alors, certes, avec le sens distinct et établi de la lutte, mais concernant les rapports humains de domination tout ne fait que devenir de plus en plus nébuleux.

Voici pourquoi l'œuvre de Louis Althusser, dans l'ensemble de ses périodes, surtout dans la compréhension de cet ensemble et de sa *prise*, de sa condensation, de son parachèvement dans le matérialisme aléatoire est si important pour nous. Il s'agit, certes, d'un tournant abstrus, difficile et inconfortable de la pensée, mais il s'agit aussi d'une des peu nombreuses propositions que dans sa radicalité pourraient nous amener, comme le geste phénoménologique lui-même, à considérer la domination directement, en *faisant le vide* par rapport aux spéculations. Dans les mots de Tosel :

« Que reste-t-il une fois que la dialectique a été dé-téléo-théologisée, que l'aliénation a été dé-philosophisée, la genèse dé-construite, le sujet métaphysique destitué, la transition socialiste invalidée ? Il reste la foi dans un recommencement aujourd'hui inassignable du mouvement communiste. Il reste une foi vide, vidée de son ancienne substance, la foi dans un fait qui est une évidence formelle, le fait que rien n'est sûr, pas même le pire. Il reste une croyance raisonnée dans le démenti que peut encore apporter l'événement de l'histoire « se faisant » aux démentis de l'histoire 'faite'. C'est là la rupture avec les ruptures anciennes, c'est là le pari du matérialisme de la rencontre promu organon du réel. C'est là la figure d'Althusser après Althusser, Althusser III, l'auto-déconstructeur.<sup>346</sup> »

### III.4.3. Althusser III.

Quant au troisième Althusser décrit par André Tosel, nous devons nous rapporter, non seulement au texte publié en 2012, *Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle*, que nous avons suivi jusqu'ici, mais surtout à la version augmentée de la communication donnée par Tosel le 19 avril de l'année 2000 à l'Université Paris I. Dans ce texte, *Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser*<sup>347</sup>, Tosel clarifie six points de la dernière période althussérienne :

---

<sup>346</sup> TOSEL André. *Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle*. Éd. Cit. p.24.

<sup>347</sup> TOSEL André « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », *Cahiers philosophiques*, n°84, 2000, p.7-39.

1. Les textes qui conformeraient le *corpus* bibliographique de cette période : commençant par *Solitude de Machiavel* de 1978, ces textes montreraient nettement que le matérialisme aléatoire, ce geste philosophique final d'Althusser, daterait des années soixante-dix. Comme textes principaux nous avons donc *Solitude de Machiavel*<sup>348</sup>, les textes théoriques rédigés en 1982 et publiés sous le titre *Le courant souterrain du matérialisme*<sup>349</sup>, le texte autobiographique rédigé en 1985 et publié sous le titre *L'avenir dure longtemps*<sup>350</sup>, et le texte des entretiens avec Fernanda Navarro élaboré entre 1984 et 1987<sup>351</sup>.

2. L'idée centrale du matérialisme aléatoire, qui serait une tradition ancienne et non reconnue par l'histoire de la philosophie, travestie en divers idéalismes à l'allure matérialiste pour mieux empêcher son émergence, et qui soutiendrait principalement que la contingence doit cesser d'être pensée à partir de la nécessité comme une exception. Au contraire, il faudrait penser la nécessité *comme le devenir-nécessaire de la rencontre de contingents*<sup>352</sup>.

3. La curieuse généalogie de philosophes indiquée par Althusser lui-même, pour illustrer et rendre explicite cette tradition souterraine, difficilement visible, du matérialisme aléatoire, et dont Tosel dans le texte qui nous occupe analyse sommairement sept : Épicure, Machiavel, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Heidegger et Wittgenstein.

4. Les notions principales du matérialisme aléatoire séparées en deux par Tosel : la *pars destruens*, à savoir, les notions classiques de la philosophie que le matérialisme aléatoire cherche définitivement à désactiver et évacuer (Sens, Substance, Sujet, Origine et Fin) et la *pars construens*, à savoir, les *atomes conceptuels* qui vont réaménager la philosophie en clé de matérialisme aléatoire (Vide, Limites et Marges, Liberté-puissance et Lutte, Contingence et Conjoncture).

5. Marx lu par le matérialisme aléatoire ; lecture d'après laquelle Marx appartient d'une manière très problématique à ce courant baptisé par Althusser. En

<sup>348</sup> ALTHUSSER Louis. *Solitude de Machiavel*. Paris : Puf, 1998.

<sup>349</sup> ALTHUSSER Louis. *Écrits philosophiques et politiques*, I. Paris : Stock/Imec, 1994, p.539-577.

<sup>350</sup> ALTHUSSER Louis. *L'avenir dure longtemps*. Paris : Stock/Imec, 2007.

<sup>351</sup> ALTHUSSER Louis & NAVARRO Fernanda. *Philosophie et marxisme*. Dans *Sur la philosophie*. Paris : Gallimard, 1994.

<sup>352</sup> *Ibidem*. p.42.



effet, il y aurait au moins deux Marx, contraires l'un à l'autre, *Marx contre Marx*. D'un côté, il y aurait le Marx qui établit d'une manière fixe l'Origine, le Sens et la Fin du capitalisme grâce à une classe libératrice, le Marx qui resterait idéaliste, d'un matérialisme idéaliste ou bien d'un idéalisme de la liberté.

D'un autre côté, il y aurait le Marx qui accepte la contingence du capitalisme, qui comprend l'ampleur de la non-nécessité ou de *l'aléatorité* en général, et notamment de celle de la rencontre entre les deux grands pôles du rapport capitaliste, entre les deux propriétaires qui échangent leurs marchandises de manière progressivement outrancière : les propriétaires de l'argent et les propriétaires de leur propre travail.

Comprendre que le capitalisme lui-même n'a jamais été nécessaire mais le simple et terrible résultat de cette rencontre, constitue un véritable Marx au-delà de Marx, un Marx de lois tendancielle et relatives, non pas absolues, mais qui pourtant, d'après Tosel, n'est pas dans l'horizon althussérien au moment de structurer le matérialisme aléatoire.

Althusser chercherait à juger sous l'œil du matérialisme aléatoire toutes les théories marxistes sur le capitalisme, même celles du chapitre XXIV du *Capital* sur l'accumulation originaire, étant toutes suspectes de rester otages de la métaphysique classique du principe de raison, contraire à un matérialisme aléatoire qui, d'Épicure à Heidegger et Derrida, se serait développée avant et aux marges du marxisme.

Pourtant le matérialisme aléatoire ne peut pourtant pas tourner le dos à Marx, lors que nous lui serions à jamais redevables de deux découvertes majeures<sup>353</sup> :

a) *découverte de la lutte moderne de classes comme dehors de la philosophie, cette lutte opérant la conjonction des éléments du mode de production capitaliste.*

b) *celle de la théorie des idéologies qui informent cette lutte et sont elles-mêmes en lutte pour l'hégémonie.*

6. Les apories, incohérences ou aléas du matérialisme aléatoire, dont Tosel analyse dans ce texte trois :

---

<sup>353</sup> TOSEL André « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser ». Éd. Cit. p.32.

- a) L'aporie ou l'aléa de l'hégémonie : le matérialisme aléatoire serait censé trouver comment désactiver l'idéologie dominante et la remplacer par une idéologie progressiste<sup>354</sup> également hégémonique, ce qui serait analogue à la manière d'agir traditionnelle de la philosophie, à savoir, généraliser un problème et ses solutions, se rendant incapable à envisager la conjoncture. Cette première aporie pourrait s'exprimer ainsi : comment espérer que le matérialisme aléatoire fasse ce que la philosophie fait sans devenir de ce fait une philosophie idéaliste traditionnelle ?
- b) L'aporie ou l'aléa de la pratique : La nouvelle hégémonie progressiste devrait s'appuyer sur la pratique politique, sur les forces sociales et les tendances lourdes. Ce sont pourtant par définition les éléments qui résistent à l'hégémonie.
- c) L'aporie ou l'aléa de la généalogie : Le matérialisme aléatoire est présenté comme une généalogie dont Althusser serait le moment autoréflexif, et ce moment autoréflexif ne parvient pas à expliquer clairement comment ou pourquoi les personnages de la généalogie sont ceux qui l'intègrent, ni comment ils l'intègrent, ni comment cette généalogie pourrait échapper aux vices de toute tradition dans sa continuité, même s'il s'agit d'une tradition brisée et fragmentaire. Pour Tosel ces obscurités impliquent un risque d'ortho-généalogie, que les critères de conformation du matérialisme aléatoire ne soient pas seulement arbitraires, mais téléologiques encore.

---

<sup>354</sup> ALTHUSSER Louis & NAVARRO Fernanda. Philosophie et marxisme. Dans Sur la philosophie. Éd. Cit. p.80. *Dans la conjoncture idéologique actuelle, notre tâche principale est de constituer le noyau d'une philosophie matérialiste authentique et d'une stratégie philosophique juste et correcte, pour que puisse surgir une idéologie progressiste.*

## DEUX. *HORROR VACUI.*

*Être du même bord, c'est aussi rire des mêmes choses, ou bien se taire, ne pas avoir besoin de s'expliquer. (...) Nous avons peut-être aussi une conception commune de de la philosophie. Nous n'avons pas le goût des abstractions, l'Un, le Tout, la Raison, le Sujet. Nous avons pour tâche d'analyser les états mixtes, des agencements, ce que Foucault appelait les dispositifs. Il fallait, non pas remonter avec des points, mais suivre et démêler les lignes : une cartographie, qui impliquait une micro-analyse (ce que Foucault appelait micro-physique du pouvoir, et Guattari micro-politique du désir). C'est dans les agencements qu'on trouverait des foyers d'unification, des nœuds de totalisation, des processus de subjectivation, toujours relatifs, toujours à défaire pour suivre encore plus loin une ligne agitée. On ne chercherait pas des origines mêmes perdues ou raturées, mais on prendrait les choses là où elles poussent, par le milieu : fendre les choses, fendre les mots. On ne chercherait pas l'éternel, même si c'était l'éternité du temps, mais la formation du nouveau (...)<sup>355</sup>*

Sont tous les discontinuistes du même bord ?

Apparemment ils peuvent tous se dire de *l'autre* bord, de l'autre côté. Ils cherchent tous dans une pluralité de lignes bien embrouillées et singulières, sans peur de perdre le temps, et non pas dans la seule ligne continue qui nous promet le bonheur, du fait de ne pas nous égarer, de ne pas nous dépenser pour rien. Suivez Diotima si vous êtes fatigués, ou si vous ne voulez pas l'être. Pour le reste, une toute autre voie est à suivre : *Laissons de côté la fatigue de la raison et le scepticisme acritique qui l'accompagne*<sup>356</sup>.

Une philosophie discontinuiste sera une fatigue débout, en mouvement et sans chaises. L'époque qu'elle pratique n'est pas celle qui immobilise, celle qui désensibilise, mais celle qui permet de temps en temps une pause et prendre du recul,

---

<sup>355</sup> DELEUZE Gilles. Pourparlers. Paris : Minuit, 1990, p.119.

<sup>356</sup> ABENSOUR Miguel. La Démocratie contre l'État. Paris : Éditions du Félin, 2004, p.6.

pour continuer à attaquer le mouvement, l'expression et le contact dans le lâcher-prise nécessaire à une auto-proscription de continuïsme.

\*

Dans le livre premier de l'Éthique à Nicomaque sur le bien et le bonheur, au chapitre sept, Aristote énonce la bien connue norme de son éthique : dans la vie humaine pleine de fins relatives qui sont cherchées en fonction d'autre chose, d'une chose au-delà d'elles-mêmes, il faudrait chercher la fin qui est absolue et cherchée par elle-même seule, sans au-delà.

Cette fin serait le bonheur, quoique jamais comme fin absolue d'un seul individu, car l'homme est toujours et exclusivement homme à plusieurs, en société, *πολιτικὸν ζῷον*.

« (...) personne ne peut désirer le bonheur, ni en vue des avantages, ni d'une manière générale en vue de quoi que ce soit autre que lui. Du reste cette conclusion à laquelle nous venons d'arriver, semble sortir également de l'idée d'indépendance (*αυταρχεια*), que nous attribuons au bien parfait, au bien suprême. Évidemment nous le croyons indépendant de tout. Et quand nous parlons d'indépendance, nous n'entendons pas du tout la limiter à l'homme qui mène une vie solitaire ; elle peut appartenir non moins bien à celui qui vit pour ses parents, pour ses enfants, pour sa femme, et en général pour ses amis et ses concitoyens, puisque l'homme est naturellement un être sociable et politique <sup>357</sup>. »

Or cette socialité, nous dit Aristote, crée un paradoxe, multiplie les bonheurs, ces fins absolues, à l'infini, ce qui va toujours forcer un geste de clôture, de détermination et d'arrêt, car en tout domaine la raison refuse, d'après le Stagirite, l'infini, l'illimité : *l'ἄπειρον*.

Le bonheur doit être ainsi celui d'une communauté, d'une sorte d'assemblage synthétique des bonheurs individuels, pour pas tomber dans l'abîme de l'infini qui pour Aristote peut exister, comme le vide, seulement en puissance ; notamment une puissance absolue qui ne devient jamais acte.

Dans la pensée aristotélicienne l'infini est cette région où l'on se perd, là où l'on s'égaré, et ne pas remonter à l'infini est toujours un bon argument pour changer

---

<sup>357</sup> ARISTOTE. Éthique à Nicomaque. Paris : Librairie générale française, 1992, p.50-51.

la route d'un raisonnement. L'infini et le vide répugnent une raison qui est surtout faculté de délimiter, de circonscrire, de définir. La pensée serait ainsi peut-être tout simplement la réaction, le résultat ordonné d'une passion : l'*horror vacui*.

Pourtant l'infini, non pas conçu comme un vide, comme un abîme, comme une indéfinition ou le silence d'un indifférencié, peut aussi fasciner la raison comme une sorte arme contre le vide, et devenir alors justement une réponse, une réaction à cet effroi. Le vide insaisissable peut alors se remplir de marquages, de repérages, d'une surcharge de formes, plis et lignes sans cesse, une fractalité de lignes sans fin.

Est-ce que peut-être ces dynamiques émotives et esthétiques de la pensée, la peur et la répulsion, le réconfort et le plaisir, sont aussi importantes qu'elles peuvent orienter notre méditation et nos affinités philosophiques, au point d'influencer la constitution d'une tradition continuiste ou discontinuiste ? Déterminent-elles que l'on soit *del lado de allá, del lado de acá o de los otros lados*<sup>358</sup> ?

Ce sont en tout cas les dynamiques illustrées dans *Au cœur des ténèbres* de Joseph Conrad (1899) lorsque Charles Marlow raconte sa fascination par les espaces vides depuis l'enfance et les décevantes entreprises de découverte, d'exploration et connaissance qui remplissaient peu à peu chaque bout du monde ?

« Quand j'étais gamin, j'avais une passion pour les cartes (...) À l'époque, il y avait beaucoup d'espaces blancs sur la terre (...) Le pôle nord était l'un de ces endroits, je me rappelle (...) D'autres endroits étaient disséminés autour de l'Équateur (...) mais il restait encore un – le plus grand, le plus blanc, pour ainsi dire- pour lequel j'avais une attirance. Il est vrai, au moment où je regardais, ce n'était plus un espace blanc. Il s'était rempli depuis mon enfance de rivières et de lacs et de noms. Il avait cessé d'être un espace blanc de délicieux mystère – une plaque blanche pour qu'un enfant y rêve glorieusement. C'était devenu un lieu de ténèbres.<sup>359</sup> »

---

<sup>358</sup> Cf. CORTAZAR Julio. Marelle. Éd. Cit. Référence à la séparation des chapitres de l'ouvrage : *Del lado de allá* (*De ce côté-là*, chapitres 1 à 36), *Del lado de acá* (*De ce côté-ci*, chapitres 37 à 56) et *De otros lados* (*D'autres côtés*, chapitres dispensables, du 57 au 155).

<sup>359</sup> CONRAD Joseph. *Heart of Darkness*. Londres : Palgrave Mcmillan, 1996, p.22. (...) *when I was a little chap I had a passion for maps (...) At that time there were many blank spaces on the earth (...) The North Pole was one of these places, I remember. (...) Other places were scattered about the Equator (...) But there was one yet - the biggest, the most blank, so to speak- that I had a hankering after. True, by this time it was not a blank space any more. It had got filled since my boyhood with rivers and lakes and names. It had ceased to be a blank space of delightful mystery - a white patch for a boy to dream gloriously over. It had become a place of darkness.*

Entièrement non-aristotélien, le marin Marlow considéra que les noms inessentiels et les lignes tracées sur une carte, constituent la fermeture du possible, ne serait-ce que des possibilités d'un jour être lui celui qui place les limites, qui décide des baptêmes. Mais ce n'est pas des gens comme Marlow qui est faite l'histoire de la philosophie, ce ne sont pas les fascinés par le vide et l'infini, ni ceux qui se sentent aveuglés et étouffés par les délimitation fixes, qui ont influencé le plus fortement notre tradition. Est-ce que c'est d'un tel tempérament auquel l'on a affaire quand on parle du discontinuisme ?

Ces vies discontinuistes, complètement éprises par l'infini en rejet des origines et des abstractions, ces méditations contre l'Un, le Tout, la Raison, le Sujet sont certainement motivées par un certain ressenti négatif face à ces lieux de ténèbres déjà cartographiés, recouverts de lignes fixes et imposées à l'avance.

La clarté pour eux se fait là où les choses poussent, au beau milieu de leurs contacts, dans les interstices vides (rappelons-nous que le matérialisme aléatoire d'Althusser se définit précisément comme *une philosophie du vide*<sup>360</sup>), dans leurs mouvements et leurs condensations intermédiaires, dans les rencontres : dans le devenir orphelin des peaux qui se touchent.

Ainsi perdre, l'horreur du vide pour pouvoir s'adonner à une philosophie qui ne repose pas sur le totalement et homogènement plein de la continuité, ne veut pas dire affirmer le néant, mais affirmer les vides des intervalles, des séparations de membrane à membrane, des fragments dont sont composées toutes les unités apparentes.

« Se représenter la discontinuité comme un vide, c'est assigner à la continuité la garantie de la plénitude ; c'est faire de la discontinuité un manque, une absence, bref, une figure de la négation. Or c'est d'une autre discontinuité dont veut parler Foucault : celle qui est introduite par les transformations et les mutations, et qui fait de la continuité l'autre nom d'un processus de métamorphose dont la discontinuité est le moteur.<sup>361</sup> »

<sup>360</sup> ALTHUSSER Louis & NAVARRO Fernanda. Philosophie et marxisme. Éd. Cit. p.42.

<sup>361</sup> REVEL Judith. Foucault, une pensée du discontinu. Paris : Mille et une nuits, 2010, p.61.

#### III.4.4. Matérialisme, aléatoire et discontinu : Contact-contingence-conjoncture.

*Je pense que le véritable matérialisme, celui qui convient le mieux au marxisme, c'est le matérialisme aléatoire, dans la ligne d'Épicure et de Démocrite<sup>362</sup>. Rappelons la thèse principale : avant la formation du monde, une infinité d'atomes tombent dans le vide, parallèlement. Les implications de cette affirmation sont fortes (...) tous les éléments du monde existaient déjà isolément, de toute éternité, avant qu'aucun monde ne fût. Ce qui précède implique qu'avant la formation du monde aucun sens n'existait, ni cause, ni fin, ni raison, ni déraison. C'est la négation de toute téléologie : qu'elle soit rationnelle, morale, politique ou esthétique. J'ajouterai que ce matérialisme n'est pas celui d'un sujet (que ce soit Dieu ou le prolétariat) mais celui d'un processus -sans sujet-<sup>363</sup> (...) c'est le matérialisme aléatoire, requis pour penser l'ouverture du monde vers l'évènement, l'imagination inouïe et aussi toute pratique vivante, y compris la politique.<sup>364</sup>*

Le matérialisme aléatoire est le dernier effort philosophique d'Althusser. Contredisant l'esprit même de sa philosophie *contre* la philosophie, de sa lutte contre une hégémonisation abstraite des pratiques philosophiques, il crée ce terme qui peut subsumer une série d'individus et de théories dans une seule tradition. C'est logique que le produit d'un tel effort soit oxymorique, et que les aléas aporétiques soulignés par Tosel sautent aux yeux de suite.

C'est exactement le même danger et la même contradiction que nous avons dans notre travail, tentant de rassembler des auteurs discontinuistes sous une même logique, même si c'est une logique de rupture du continuisme. C'est comme ça. Ce sont les règles de la raison, de la textualité rationnelle qui est celle de la philosophie.

---

<sup>362</sup> ALTHUSSER Louis & NAVARRO Fernanda. Philosophie et marxisme. Éd. Cit. p.35.

<sup>363</sup> *Ibidem.* p.40.

<sup>364</sup> *Ibidem.* p.46.

Ce qui ne veut pas dire que cette expérience de textualité rationnelle ne puisse pas être faite depuis un point de vue tout autre, assumant les apories qu'il y aura dans le chemin. Il y a quelque chose qui persévère dans les contradictions, quelque chose qui reste et qui est palpable au-delà d'elles et du sentiment d'inconfort qu'elles provoquent.

Ce qui reste d'*Althusser III*, de ce philosophe matérialiste, aléatoire parce qu'il sort de la téléologie et du principe de raison suffisante, et discontinuiste parce qu'il tente de briser et rassembler ceux qui ont brisé la continuité de l'idéalisme continuiste, ce n'est pas forcément le geste philosophique, qui lui peut tomber à la critique logique, mais la constatation du fait qu'il y a eu, non pas une, mais de nombreuses personnes qui ont tenté de développer un discontinuisme ontologique ou d'un autre type, de manière plus ou moins systématique.

La métaphore aquatique pour ce *courant souterrain* du matérialisme aléatoire est parlante :

« Il pleut. Que ce livre soit donc d'abord un livre sur la simple pluie. Malebranche se demandait *pourquoi il pleut sur la mer, les grands chemins et les sablons*, puisque cette eau du ciel qui ailleurs arrose les cultures (et c'est fort bien) n'ajoute rien à l'eau de la mer ou se perd dans les routes et les plages. Il ne s'agira pas de cette pluie-là, providentielle ou contre-providentielle. Ce livre porte tout au contraire sur une autre pluie, sur un thème profond qui court à travers toute l'histoire de la philosophie, et qui y a été aussitôt combattu et refoulé qu'il y a été énoncé : la *pluie* (Lucrèce) des atomes d'Épicure qui tombent parallèlement dans le vide, la *pluie* du parallélisme des attributs infinis chez Spinoza, et bien d'autres encore, Machiavel, Hobbes, Rousseau, Marx, Heidegger aussi et Derrida. Tel est le premier point que, découvrant d'emblée ma thèse essentielle, je voudrais mettre en évidence : l'existence d'une tradition matérialiste presque complètement méconnue<sup>365</sup>. »

L'eau dont parle Althusser n'est pas l'eau indifférenciée de la mer, ni la pluie comme une bénédiction ou une punition divine ; l'eau dont parle Althusser c'est la pluie des atomes, la pluie de ce qui est discontinu et singulier, et qui infiltrera n'importe quel sol, aussi solide et continu qu'il soit. Cette eau ruissèlera parfois trop

---

<sup>365</sup> ALTHUSSER Louis. Écrits philosophiques et politiques, I. Éd. Cit. p.539.



profondément ou trop modiquement pour être entendue, pour être perçue, mais pourtant elle percera, nourrira et revitalisera sourdement, soigneusement, jusqu'à parfois jaillir. Ces jaillissements sont les philosophes discontinuistes ; pour nous, certains mais pas tous, les philosophes matérialistes aléatoires d'Althusser.

Dans tous les cas, le fait reste que pas toutes les personnes de cette planète depuis deux millénaires et demi, pas tous ont suivi le chemin de Parménide, et que, malgré toutes les contradictions et les égarements qu'ils impliquent, ces philosophies, ces cosmologies et ces récits ont existé, expressément en contraposition de l'habitude de continuer la tendance *idéaliste* et *logocentriste*<sup>366</sup> de la philosophie occidentale.

Le mérite d'Althusser c'est de comprendre, à partir du modèle atomiste, comment une manière discontinuiste, non téléologique, anarchique et asubjective de voir le monde est passée pratiquement sous silence et en tout cas très discrètement le seuil de la publication et de la massification, c'est-à-dire qu'un courant alternatif de philosophie s'est, non seulement développé en occident, depuis le début, mais que nous avons les preuves concrètes de ce fait.

Le matérialisme aléatoire peut être attaqué dans ses prétentions difficiles et presque absurdes de philosopher sans idéaliser, d'homogénéiser d'une manière progressiste, ou de faire une tradition du manque de tradition, mais il constate un fait invulnérable à l'analyse : des individus proclamant une ontologie discontinuiste ont existé, des individus proclamant une cosmologie anarchique ont existé, et ainsi de suite.

Maintenant, au-delà des critiques de la cohérence logique du matérialisme aléatoire qui ne nous intéressent pas tellement, il y a les critiques qui peuvent venir d'Althusser lui-même, des Althusser précédents, de ces périodes où Althusser définissait la philosophie elle-même par sa continuation, de cette Althusser qui ne parvenait même pas à entrevoir la possibilité d'une philosophie discontinuiste et aléatoire :

« Si toute science est bien inaugurée par une *coupure*, puisqu'elle doit *changer de terrain*, abandonner l'ancien terrain des notions présocratiques, dont la plupart sont idéologiques, pour s'édifier sur de nouvelles bases théoriques, une philosophie

---

<sup>366</sup> ALTHUSSER Louis & NAVARRO Fernanda. Philosophie et marxisme. Éd. Cit. p.57.

nouvelle ne procède pas de la sorte. Elle n'est pas marquée par cette discontinuité, puisqu'elle ne fait que prendre sa place dans la continuité d'une lutte séculaire, qui oppose des adversaires dont les arguments changent, mais dont les objectifs demeurent sensiblement les mêmes au travers des changements de conjoncture. Si elle veut représenter la conception du monde d'une classe révolutionnaire en philosophie, mais d'une classe qui, n'exploitant aucune classe, veut la suppression de toutes les classes, elle doit se battre sur le champ de bataille philosophique existant, et elle doit accepter les règles du combat, ou plutôt elle doit imposer ses propres règles de combat, mais dans ce même champ (...) <sup>367</sup> »

Althusser se verra forcé, pour élaborer son matérialisme aléatoire de concevoir une autre possibilité philosophique. La possibilité d'une philosophie qui ne s'intègre pas à la continuité de la lutte en changeant seulement les règles du combat, mais qui relève d'un tout autre terrain et qui a des objectifs profondément divergents : une philosophie qui fonctionne sur le vide, sur le manque d'architecture ontologique, et dont la tâche n'est plus celle de la philosophie traditionnelle.

« Ce que nous avons vu se passer dans la philosophie, ce remaniement et cette mise en ordre des pratiques et des idées sociales dans une unité systématique sous leur Vérité, tout ce que nous avons vu se passer apparemment très loin du réel, dans l'abstraction philosophique, nous pouvons le voir se produire, dans une forme tout à fait comparable et presque superposable, mais non simultanée, dans la lutte de classe idéologique. Dans les deux cas il s'agit de remanier, de démembrer, de recomposer et d'unifier sous une orientation définie, toute une série de pratiques sociales et d'idéologies correspondantes, de manière à mettre au pouvoir sur les éléments subordonnés une certaine Vérité qui leur impose une certaine orientation en garantissant cette orientation par cette Vérité. Si cette correspondance est exacte, nous pouvons en induire que la philosophie, qui continue à sa manière la lutte de classe dans la théorie, qui est lutte de classe dans la théorie, répond à une demande fondamentalement politique. La tâche qui lui est assignée et déléguée par la lutte de classe en général, et plus directement par la lutte de classe idéologique, est celle de

---

<sup>367</sup> ALTHUSSER Louis. *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*. Paris : Puf, 2014, p.374-375.

contribuer à l'unification des idéologies en idéologie dominante, et de garantir cette idéologie dominante comme Vérité.<sup>368</sup> »

Cette tâche de la philosophie se confirme seulement dans la mesure où une Vérité et un Sens est défini, ensuite il s'agit simplement de l'imposer : tâche de la philosophie. Mais dans le matérialisme aléatoire, le philosophe n'a plus de sens à imposer. Sa tâche est autre : se mettre en contact avec les pratiques concrètes, avec ces pratiques qui sont les seules à pouvoir résister l'hégémonie de la philosophie idéaliste, participer de leurs rencontres, des conjonctures, les faciliter, les articuler, les synthétiser, les communiquer, risquant la réduction et l'assimilation, mais dans l'effort de ne pas y tomber. Cette tâche est faite de manière absolument contingente : plus de lois de l'histoire, plus de nécessité quelconque. Le philosophe matérialiste aléatoire vit le monde anarchique qu'il conçoit et sur la base duquel il travaille.

Cohérent ou pas, il nous semble que la pratique philosophique qu'Althusser tente de désigner avec le titre de *matérialisme aléatoire* est de fait une pratique, rare, mais existante dans l'histoire de la philosophie. Il nous semble qu'elle correspond à ce que nous dénommons discontinuisme, quoique nous sommes plus stricts dans nos critères d'inclusion des philosophes dans cette catégorie.

En effet, nous ne serions point prêts à intégrer Heidegger, continuateur éminent de l'ontologie, comme un matérialiste aléatoire, tandis qu'Althusser est content de faire cette inclusion en vertu de la notion heideggérienne de *es gibt*<sup>369</sup>. Ce que cette inclusion aberrante d'Heidegger nous apprend, c'est qu'il est très important le geste lévinassien, par lequel la philosophie occidentale est comprise surtout comme ontologie.

Il serait long et vain de tenter de raccorder Althusser et Levinas. Leur manière d'envisager la tradition sont simplement trop diverses. Ils sont en effet, de notre point de vue deux philosophes discontinuistes, peut-être leurs discontinuismes sont même les plus puissants et efficaces que nous avons trouvé jusqu'à présent, mais dans leur

---

<sup>368</sup> ALTHUSSER Louis. Sur la philosophie. Éd. Cit. p.168.

<sup>369</sup> ALTHUSSER Louis & NAVARRO Fernanda. Philosophie et marxisme. Éd. Cit. p.41. *Une philosophie du es gibt, du c'est donné ainsi, règle leur compte à toutes les questions d'Origine, etc. Et elle s'ouvre sur une vue qui restaure une sorte de contingence transcendante du monde, dans lequel nous sommes jetés, et du sens du monde, lequel renvoie à l'ouverture de l'Être, à la pulsion originelle de l'Être.*

différence, que nous ne voudrions en aucun cas réduire, ils nous montrent le résultat de deux oppositions diverses au continuisme.

Chercher à briser la philosophie occidentale en la lisant comme une suite d'idéalismes et de matérialismes idéalistes, est très différent de tenter de la briser en la lisant comme une suite d'ontologies. Dans le premier cas, par exemple l'éthique, déclinée dans diverses morales contingentes, fait partie de la tradition à briser, tandis que dans le deuxième cas, l'éthique est précisément la voie par laquelle la brisure s'accomplit et s'étend.

Même si notre projet est porté plutôt par la lecture éthique, levinasienne de l'histoire de l'occident (élaborée déjà beaucoup mieux, plus longtemps et plus abondamment, que celle d'Althusser III), pour nous il reste très important que les discontinuïsmes soient différents, et que dans leurs différences profondes ils puissent être appréciés, comme autant d'efforts, diversement motivés et diversement performés, d'interrompre le cours de la continuité occidentale.

### TROIS. SUITE DE PEUR ET PLAISIR : MOUVEMENT CONTINU, L'AUTRE NOM DE L'IMMUABLE.

*Qu'on ne vienne pas nous opposer ici que nous sommes d'un autre siècle, que beaucoup d'eau a coulé sous nos ponts, que nos problèmes ne sont plus les mêmes. Nous parlons justement d'une eau vive qui n'a pas encore coulé.<sup>370</sup>*

« -Écoutez, vous avez lu les Trois mousquetaires ?

-Non, mais j'ai vu le film, pourquoi ?

-Parce que. Vous voyez il y a là-bas Porthos, d'ailleurs ce n'est pas dans les trois mousquetaires, c'est dans Vingt ans après. Porthos le grand, le fort, un peu bête, il n'a jamais pensé de sa vie. Vous comprenez... alors une fois il faut qu'il mette une bombe dans un souterrain pour la faire éclater, il le fait, il place sa bombe, il allume la mèche et puis il se sauve naturellement. Et en courant, tout à coup, il se met à penser.

<sup>370</sup> ALTHUSSER Louis, BALIBAL Etienne. Lire Le Capital I. Ed. Cit. p.33.

Il pense à quoi ? Il se demande comment il est possible qu'il puisse mettre un pied devant l'autre... ça vous est arrivé aussi sans doute. Alors il s'arrête de courir, de marcher, il peut plus, il peut plus avancer, tout explose, le souterrain lui tombe dessus... il le retient avec les épaules, il est assez fort, mais finalement au bout d'un jour, deux jours je ne sais pas, il est écrasé, il meurt. En somme la première fois qu'il a pensé il en est mort.<sup>371</sup> »

Le personnage de Nana, dans le film *Vivre sa vie* de Godard, rencontre le philosophe. Le philosophe semble un être calme et serein, pas très enthousiaste mais pourtant joyeux quelque part. Cette joie n'est pas très ostensible, bien évidemment.

Lorsque Nana lui raconte une confidence, à savoir qu'elle n'arrive pas à dire ce qu'elle doit dire, parce que juste au moment de le dire, le silence la prend d'improvise, le philosophe ne s'étonne point et raconte l'histoire de Porthos, qui serait mort de s'être arrêté... de s'être arrêté pour penser, et il semblerait que le philosophe veut dire à Nana que ce qui lui arrive est aussi naturel que possiblement mortel.

La pensée, un arrêt qui tue.

La conversation s'en suit comme si immédiatement les interlocuteurs changeaient de place : si d'abord c'était Nana qui regrettait le silence qui l'empêchait de s'exprimer, et le philosophe qui expliquait qu'il s'agit d'un arrêt dangereux qui arrive à tous, maintenant c'est Nana qui demande du silence, et le philosophe qui explique que l'on ne pourrait pas vivre sans langage.

Premier fait : l'action et la voix se taisent à cause de la pensée, et ce mutisme est dangereux, car il risque d'être définitif. Deuxième fait : l'on ne peut pas chercher cette pause, elle peut seulement venir malgré nous, car nos liens avec les autres nous forcent toujours à neuf dans le langage.

Nana se surprend de ne pas pouvoir dire ce qu'elle a à dire. Elle le déplore mais l'assume en souriant.

Le philosophe exprime avec peur et résignation sa certitude dans le fait que ces silences peuvent être mortels.

---

<sup>371</sup> GODARD Jean-Luc. Film : *Vivre sa vie*, film en douze tableaux. Durée : 80 minutes. Sortie : le 20 septembre 1962.

Nana réagit avec perplexité et tristesse face à une telle certitude, *pourquoi est-ce que vous me racontez des histoires comme ça ? (...) pourquoi est-ce qu'il faut toujours parler ?*

Face à cette demande de silence, le philosophe répond que cela non plus, ce n'est pas possible : le vide de la communication ne vient pas sur commande, il vient seulement de lui-même, imprévu, immaîtrisable. L'arrêt de la pensée ne dépend pas de notre volonté. Il vient tout seul et il reste tant qu'il veut.

Cette scène nous a toujours semblé sublimement belle et, au même temps, inquiétante. On y respire une anxiété qui ne nous appartient pas : dans son calme et son ton de midi et demi, le philosophe introduit Nana aux bonnes petites misères de l'être conscient, à deux fatalités de la pléthore de fatalités qui fourmillent dans le monde du philosophe. De quelle autre perspective pourrait-on associer la pensée, l'arrêt et le silence à la mort, si ce n'est pas depuis la frayeur ?

Effrayé de sa pause, le mouvement continu de l'action doit se perpétuer, peu importe sa direction et ce qu'il reproduit dans sa continuation.

Nous avons toujours touché cette même tonalité craintive et anxiogène à la lecture des paradoxes de Zénon, sans mentionner la lecture du bannissant poème de son maître, remarquable conjugaison de la peur à s'égarer, à perdre son temps et à désobéir.

Soit par le paradoxe dit de la Dichotomie (arriver toujours au milieu de son parcours avant d'atteindre la fin, poursuivre donc infiniment car tout trajet est divisible à l'infini) ou par le paradoxe d'Achille (identique au premier, mais avec Achille et la tortue comme protagonistes pour donner plus de dramatisme) ; soit par le paradoxe de la flèche qui reste sur place ou par le paradoxe du Stade<sup>372</sup>, Zénon aurait cherché à tout prix à montrer que le mouvement était impossible si le temps et l'espace se composaient d'infinis fragments.

Zénon n'avait certainement pas *peur* de que le temps et l'espace soient fragmentaires à l'infini. Il ne le croyait tout simplement pas. Il croyait à l'Un immobile de son maître. Sa crainte semble avoir été que d'autres puissent le penser, et ne pas être capable de les dissuader. Comme pour son maître, son problème est que les autres

---

<sup>372</sup> ARISTOTE. Physique ou Leçons sur les principes généraux de la nature, tome II, traduction de Jules Barthélémy-Saint-Hilaire. Paris : Ladrance, 1862, p.395-399.

n'obéissent pas. Alors on va essayer de les convaincre par un poème où rien de moins qu'une divinité signale le bon chemin, ou bien par des arguments, qui ne fassent pas réfléchir, mais qui blessent la pensée.

Il aurait fallu un philosophe pour lui dire que ses paradoxes pouvaient le saisir au mauvais moment ; que le toit risquait de s'écrouler sur ses épaules.

Sur les siens, ou sur les épaules de ceux qui l'auraient entendu.

Zénon ! Cruel Zénon ! Zénon d'Élée !

M'as-tu percé de cette flèche ailée

Qui vibre, vole, et qui ne vole pas !

Le son m'enfante et la flèche me tue !

Ah ! le soleil... Quelle ombre de tortue

Pour l'âme, Achille immobile à grands pas !<sup>373</sup>

Les rayons de la pensée brûlent, et les personnes qui sont dans la caverne, ne voient que des illusions, mais au moins peuvent vivre bien. La crainte de la pensée vient de cette espèce de supplantation qu'il faudrait combattre : la pensée ne tient pas qu'à des flèches et ne vient pas que d'un soleil. Celle de Zénon n'est pas le seul style de pensée, ni même pas le plus juste. Achille remarquera et arrivera au bout du moment où l'on le lui permette, en arrêtant de croire que les seuls paradoxes sont ceux qui immobilisent. Il y a des paradoxes dynamiques qui nous stimulent et nous invitent à élargir notre pensée, qui ne nous montrent pas comme seule voie un chemin droit entouré d'interdits.

Mais peut-être il y a encore quelque chose, une peur plus profonde que celle qui peut imprimer en nous la tradition, les coutumes et l'école : *Le caractère imprévisible, discontinu, des poussées pulsionnelles élémentaires est vécu par l'être humain, plus spécialement par le bébé, par l'autiste, sur un mode chaotique très angoissant : c'est l'énergie libre.*<sup>374</sup>

---

<sup>373</sup> VALÉRY Paul. Le Cimetière marin. Dans Paul Valéry : essais et témoignages inédits. Paris : De Bussac, 1947, p.62.

<sup>374</sup> ANZIEU Didier. Le Penser. Paris : Dunod, 2013, p.66.

Peut-être c'est notre constitution même en tant qu'humains qui nous empêche d'apprécier les richesses de la surprise et la valeur du discontinu. Et peut-être c'est vrai que notre plus grande peur est celle de l'inconnu<sup>375</sup>.

Peut-être c'est une condition archaïque et au-delà de notre volonté celle qui nous pousse à chercher la continuité : la continuité de notre contrôle, la continuité de notre emprise, la continuité de notre domination. Après tout, la situation dans laquelle nous sommes, est précisément, la situation dans laquelle *nous sommes*, la situation dans laquelle nous sommes en vie et bien. Pourquoi ne voudrions-nous pas qu'elle dure, et qu'elle dure infiniment ? Pourquoi et comment pourrions-nous apprécier le fait que quelqu'un vienne interrompre sa continuité ? Peut-être le désir de discontinu vient d'une insatisfaction que nous ne souhaitons à personne.

Et peut-être il y en a plus à cet élan continuiste que la peur de l'inconnu, cette appréhension de l'arrêt, peur de la pensée, anxiété face au silence, crainte de l'égarment, peur à la désobéissance et à la perte de contrôle. Il y a peut-être aussi un certain plaisir corrélatif :

« L'acte de glisser nous donne l'espace, l'étendue et c'est pourquoi les mouvements de glissade sont d'habitude agréables. Ils augmentent l'expérience de puissance et donnent une impression inconsciente de liberté vitale. Mais étant un mouvement continu, l'acte de glisser exige une durée, une confirmation du moment précédent par le mouvement ultérieur. Le fait de glisser ne connaît ni halte ni repos. La caractéristique d'être-sans-halte est la source de ce qui est agréable et de ce qui peut être une menace dans le fait de glisser (...) Sans que la chute soit effective, le fait de glisser comporte la menace de tomber. C'est pourquoi le mouvement de glissade est une joie pour certains, pour d'autres une occasion d'anxiété.<sup>376</sup> »

Peur ou plaisir, la glissade continuiste a de l'élan, sa flèche traverse des siècles avec son ordre et sa hiérarchie, ses impositions et dominations, son Origine et sa Fin, bien décidés à l'avance.

Faut-il qu'on se prépare des flèches à notre tour ?

<sup>375</sup> CARLETON Nicholas. « Fear of the unknown: One fear to rule them all? » *Journal of Anxiety Disorders*, Volume 41, 2016, p.5-21. Disponible sur : < <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0887618516300469> > (Consulté le 2/07/2018)

<sup>376</sup> STRAUS Erwin. *Du sens des sens. Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie*. Grenoble : Jérôme Million, 2000, p.430.



Pas de flèches, mais des méthodes, des modalités de démarche diverses, des styles de mouvement discontinus avec lesquels poursuivre notre chemin, sans reproduire la répétition du même.

*Seul le hasard peut nous apparaître comme un message. Ce qui arrive par nécessité, ce qui est attendu et se répète quotidiennement n'est que chose muette. Seul le hasard est parlant.*<sup>377</sup>

Travaillons donc pour emprunter peut-être un jour leur méthode aux artistes, qui ont été, sinon les premiers, les plus actifs à ressentir le besoin de sortir du continuisme, et à faire l'alchimie de le transformer dans un outil concret.

*La plupart des personnes qui croient que je m'intéresse au hasard, ne réalisent pas que je l'utilise comme une discipline. Ils pensent que je l'utilise comme une manière de renoncement à ma capacité de prendre des décisions. Mais mes décisions consistent à choisir quelles sont les questions à poser.*<sup>378</sup>

Un premier pas : *epochè* : la discipline de l'aléatoire se prépare dans le détachement par rapport à l'anxiété et à la peur des ruptures.

*Nos vies ne sont pas ruinées par les interruptions que d'autres personnes et d'autres choses nous amènent continuellement*<sup>379</sup>.

*Sa musique n'est pas interrompue par les sons de l'environnement, et pour transformer ceci dans un fait, soit il inclue*

---

<sup>377</sup> KUNDERA Milan. L'insoutenable légèreté de l'être. Paris : Gallimard, 1984, p.76.

<sup>378</sup> KOSTELANETZ Richard. *Conversing with Cage*, 2ème édition. New York : Routledge, 2003, p.17. *Most people who believe that I'm interested in chance don't realize that I use chance as a discipline. They think I use it—I don't know—as a way of giving up making choices. But my choices consist in choosing what questions to ask.*

<sup>379</sup> CAGE John. *A Year from Monday: New Lectures & Writings by John Cage*. Connecticut : Wesleyan University Press, 1967, p.32. (...) *our lives are not ruined by the interruptions that other people and things continually provide.*

*des silences dans son travail, soit il donne à sa continuité la nature même du silence (absence d'intention)<sup>380</sup>.*

*Maintenant nous arrivons au sujet de la discontinuité en rapport à l'engagement. Disons que je suis engagé. Disons que quelqu'un m'interrompt quand je suis en train de travailler. Si je le laisse (ce que j'ai fait quand j'ai été conçu), alors j'ai de la discontinuité. Je peux bien sûr dire : Non, ne me dérange pas, mais alors je perds l'opportunité de la renaissance<sup>381</sup>.*

#### QUATRE. LA NOTION D'ALEATOIRE : PERFORMANCES ANTINOMIQUES DU HASARD.

*Performer l'aléatoire, c'est une idée qui nous vient et nous semble pouvoir avoir facilement un sens artistique, somatique. Nous connaissons, en effet, très bien ce que l'aléatoire veut dire corporellement : des mouvements sans intention, ou avec une intention très légère, une intention d'aléatoire, comme lorsque nous faisons des gribouillages en parlant au téléphone, ou que nous dansons tout seuls sans nous soucier des autres, même pas de nous-mêmes.*

*Appliquer cette aléatorité à un geste artistique nous semble direct, aisé, commode. Avec un pinceau à la main tâcher une toile juste en laissant quelque chose en nous s'exprimer dans le hasard. L'on peut toujours rompre ce hasard, et chercher un équilibre mathématique de saturation parfaitement déterminé dans ce que l'on voit, comme Jackson Pollock. Ce n'est pas de cela que nous parlons.*

*Nous parlons de la volonté d'être sans volonté, de l'intention de ne pas imprimer notre intention, et libérer quelque chose en nous qui n'est pas de cet ordre-là. Cette recherche d'une indétermination volontaire, d'un démontage et un brouillage actif des rapports de pouvoir établis, esthétiques ou philosophiques, nous oblige à faire*

<sup>380</sup> CAGE John. *A Year from Monday: New Lectures & Writings* by John Cage. Éd. Cit. p.31. *His music is not interrupted by the sounds of the environment, and to make this a fact he either includes silences in his work or gives to his continuity the very nature of silence (absence of intention).*

<sup>381</sup> *Ibidem.* p.114. *Now we come to the subject of discontinuity in relation to commitment. Say I'm committed. Say somebody interrupts me while I'm working. If I let him (which is what I did when I was conceived), then I get discontinuity. I can of course say: No; don't bother me, thereby losing the opportunity of renaissance.*

un petit pas sur la notion traditionnelle de hasard. Car il s'agit bien du hasard, de ce quelque chose qui résiste à l'ordre et à la nécessité, de ce moment qui n'est pas un retournement des rapports de pouvoir, ni leur réagencement immédiat, mais simplement le temps de la pause, de la discussion, de l'ouverture : l'épochè.

En effet, cette notion philosophique se trouve forcément appelée, mentionnée dans notre usage du mot *aléatoire*.

Notre usage de ce mot va ainsi au-delà du recours que nous faisons à la philosophie d'Althusser ou de Cunningham. C'est parce que nous parlons de discontinuisme, d'une pratique philosophique qui vise à briser la tradition occidentale dans ce qu'elle a de fixe et de continue, voire dans ses notions d'Origine, de Sens unique, de Fin unique, de Substance, etc., que nous venons à l'aléatoire, à ce qui n'est pas soumis à une détermination préalable, et que de là nous venons au hasard.

Faisons donc ce pas paradoxal de définir ce que nous reprenons à notre compte précisément en vertu de son indéfinition.

Pour entamer cette étude il faut dire que nous n'excluons pas le fait qu'il peut y avoir, et qu'il y en a effectivement, des définitions techniques du hasard au sein des champs disciplinaires qui ont eu besoin de ce concept au cours de l'histoire, notamment des sciences modernes.

Or nous tentons de ne pas donner à aucune de ces définitions techniques une prédominance sur les autres. Pour ce faire, rappelons-nous de la classification de Dina Szejnberg faite en 1934 des quatre groupes sémantiques du hasard, basée dans l'analyse de 26 significations du terme que la philosophe a pu trouver au cœur des diverses discussions donnant à ce concept un rôle important :

« Font partie du 1<sup>o</sup> groupe les significations se rapportant directement ou indirectement au concept de cause ou à celui de loi naturelle. Le 2<sup>o</sup> groupe contient les significations définies en fonction du concept de probabilité ou de dépendance statistique. Le 3<sup>o</sup> groupe renferme les significations qui opposent le hasard à la finalité — la signification de ce dernier terme étant encore variable. Enfin, le 4<sup>o</sup> groupe est celui des significations qui opposent le fortuit à l'essentiel<sup>382</sup>. »

---

<sup>382</sup> SZTEJNBARG Dina. *Studia Philosophica I*, *Lwów* : Ministère de l'instruction publique, librairie *Książka*, 1935, p.486-487.

Cette classification générale est très utile, étant donné que depuis le connu récapitulatif aristotélicien des significations du hasard, l'analyse de ce terme n'avait pas beaucoup avancé. Aristote a, en effet, parlé du hasard autant dans sa Physique, surtout pour contredire la position atomiste et promouvoir le principe de causalité, et dans sa Morale pour étudier l'origine de la liberté. Mais restons un moment sur la classification de Sztejnburg.

Peut-être à cause de la force que l'idéologie religieuse chrétienne a eu tout au long du développement de la philosophie occidentale, avec son déterminisme et son téléologisme volontaristes, c'est-à-dire fondés dans la volonté de son Dieu, le fait est que le hasard a été un terme aussi indéfini que clé dans l'histoire. Un véritable *spectre*, dira Jacques Monod :

« Cette notion est aussi, de toutes celles de toutes les sciences, la plus destructive de tout anthropocentrisme, la plus inacceptable intuitivement pour les êtres intensément téléonomiques que nous sommes. C'est donc la notion ou plutôt le spectre que doivent à tout prix exorciser toutes les idéologies vitalistes et animistes. Aussi est-il très important de préciser dans quel sens exact le mot de hasard peut et doit être employé, s'agissant des mutations comme source de l'évolution. Le contenu de la notion de hasard n'est pas simple et le mot même est employé dans des situations très différentes.<sup>383</sup> »

Nous voulons utiliser, à la suite d'Althusser, Monod et d'autres, la puissance de ce spectre qui est le hasard, sa puissance destructrice du continuisme et créatrice du discontinuisme ; pour cela, continuons à déceler son sens : nous avons le récapitulatif de Sztejnburg qui après Aristote et à notre connaissance, est la seule à en faire un aussi complet.

Or cette complétude -relative mais grande- est nouvelle, c'est la complétude possible après deux millénaires d'histoire ; d'une histoire qui malgré être freinée, ralentie, souvent figée par des institutions créées à cet effet, s'est indéfectiblement transformée : la classification de Sztejnburg est faite ainsi avec la perspective qui donne le vingtième siècle, c'est-à-dire, qu'elle inclue ce que la science moderne donne à penser à propos du hasard.

---

<sup>383</sup> MONOD Jacques. Le hasard et la nécessité. Paris : Éditions Du Seuil, 1970, p.127.

Certes, la philosophe n'a pas pu prendre en considération l'expérience du chat qu'Erwin Schrödinger imaginera l'année suivante à celle de la publication de son article (expérience tout à fait cruciale à l'analyse de ce que le hasard signifie en rapport à l'indétermination), mais elle a pu -malgré cela- analyser assez d'exemples pour constituer le deuxième groupe des significations du hasard, celui des probabilités et de la statistique.

C'est ce type de significations qui semble être le plus couramment utilisé de nos jours, aussi bien dans l'analyse philosophique, que scientifique, et dans le langage soutenu. Dire que quelque chose arrive par hasard ou aléatoirement équivaut à dire qu'il s'agissait d'une chose d'inattendue, accidentelle, difficile ou impossible à prévoir, rare, voire improbable. Tout ce champ sémantique dans lequel d'habitude le hasard intervient, tombe sous le deuxième groupe de Szejnberg.

C'est ce sens du hasard que nous utilisons pour parler des jeux de hasard, des accidents qu'il peut y avoir dans la rue, d'un tremblement de terre qui peut ou pas avoir lieu dans un endroit déterminé de la planète, ou de la météorologie : ce sont des situations où il y a un nombre plus ou moins grand de facteurs déterminables et déterminés, un nombre plus ou moins grand de facteurs déterminables mais indéterminés, et un nombre plus ou moins grand de facteurs carrément indéterminables, en jeu à un moment donné, qui rendent plus ou moins difficile la prédiction et l'expectative d'un événement déterminé.

Ce sens du hasard, son sens statistique, fait toujours référence à la connaissance relative de l'agent qui réalise une prédiction par rapport aux facteurs en jeu, et de son système d'interprétation de cette connaissance ou ces informations.

Or le sens dans lequel nous voulons parler ici du hasard et de l'aléatoire c'est précisément celui qui n'est pas habituel, celui qui n'a rien à voir avec la statistique ni avec la connaissance de quelqu'un ou quelque chose qui cherche à prévoir un événement déterminé.

Le sens de hasard qui nous intéresse est en effet plus représenté dans chacun des autres groupes de Szejnberg, chacun des groupes sémantiques du hasard qui ne concernent pas la statistique : le premier groupe qui oppose le hasard à la loi naturelle, le troisième qui l'oppose à la finalité, et le quatrième qui l'oppose à l'essence.

Nous dénommerons ici l'ensemble de ces groupes sémantiques comme *le sens antinomique* du hasard, rappelant que le hasard fait partie de l'ensemble d'outils discontinuistes que nous avons déjà élaboré.

En effet, il s'agit d'un sens positivement négatif, pour ainsi dire : c'est un usage de la notion d'hasard et du qualificatif *aléatoire* qui ne cherche pas à avancer un contenu positif pour ce concept, mais qui fonctionne, qui opère, qui performe, par la puissance oppositive qu'il existe dans la notion.

Le hasard, cette notion, *la plus destructive de tout anthropocentrisme*, est une notion pour nous proprement performative, d'une performance discontinuiste.

Elle peut s'opposer aux plus grands piliers du continuisme traditionnel en occident, comme le sont les notions de nécessité, de loi naturelle, d'essence et de finalité (avec leur thématisations et signification relativement -peu- variables selon les textes, les époques, les auteurs), et elle est, de fait, apparue à plusieurs moments du flux relativement unitaire de la pensée occidentale pour désabsolutiser ces notions.

Revenons sur le texte de Monod à ce sujet, où il nous parle d'un sens macroscopique, méthodologique, opérationnel du hasard, en contraste avec un sens absolu de la même notion<sup>384</sup>. Le sens méthodologique n'est pas le sens propre du hasard, ce ne sont en effet que les exemples qui tombent sous le deuxième groupe de la classification de Dina Szejnberg : nous disons qu'un coup de dés est hasardeux simplement car nous ne comptons pas avec une mécanique de précision qui nous permettrait de prévoir le résultat de celui-ci.

Ce sens, disions-nous, statistique du hasard, le seul facilement acceptable pour le continuisme profondément déterministe et finaliste, qui domine actuellement notre culture philosophique, ne fait référence qu'à notre ignorance et à notre incompetence algorithmique, c'est-à-dire à notre difficulté ou incapacité pratique, factuelle, de pouvoir tout déterminer.

Or le présupposé métaphysique sous-jacente à cette notion de hasard et à sa référence constante à la finitude humaine est celui de Dieu, d'une conscience pour laquelle tous les facteurs et donc tous les évènements de toute ligne spatio-temporelle possible et effective, sont connus. Ou du moins celui d'une réalité où tout est

---

<sup>384</sup> MONOD Jacques. Le hasard et la nécessité. Éd. Cit. p.128.

déterminé, et donc où par principe, toutes ces lignes peuvent être connues, sinon par une conscience humaine réelle, par une conscience omnisciente idéale.

Au contraire, tout usage antinomique du hasard cherche à ne plus fonctionner sur ce genre de présupposés. Nous pourrions donc présumer, comme Althusser l'a fait pour établir la tradition alternative de matérialisme qu'il propose, que l'usage antinomique de la notion de hasard ou d'aléatoire dans une œuvre ou un corpus philosophique, révèle une quête déconstructive de l'auteur en question. Mais n'allons pas si loin encore.

Revenons un peu sur nos pas pour être tout à fait justes avec le texte de Monod. Nous devons revenir sur son sens absolu du hasard, et encore sur le troisième type d'usage du hasard que pour lui est possible de distinguer et fondamental.

En effet, si dans la classification à quatre groupes de Sztejnberg nous pouvons facilement distinguer quels des groupes correspondent mieux à notre usage du hasard et de l'aléatoire, dans la classification de Monod, cela est plus compliqué.

Monod distingue non pas deux sens du hasard, comme nous venons de le consigner pour des fins expositifs, mais trois.

Il nous parle du sens opérationnel du hasard (l'exemple des jeux de hasard, la référence à l'ignorance humaine), du sens absolu du hasard (le cas de deux chaînes causales indépendantes qui se croisent sans explication et sans raison, par exemple le pot de fleurs qui tombe sur la tête d'un passant), et d'un sens, pourrions-nous dire, quantique ou essentiel du hasard.

Ce dernier sens du hasard est celui qui est inhérent à la structure même de la matière au niveau microscopique, voire subatomique.

Étant donné que cette classification tripartite de Monod implique la prise de position de l'auteur pour une théorie (micro) physique déterminée, dans laquelle la notion de hasard a effectivement un rôle très important, elle ne convient pas à notre analyse, qui s'effectue dans le cadre de l'époque.

Certes, la notion de hasard de la physique quantique est dans sa radicalité très attirante pour nous, mais elle implique un degré d'engagement positionnel, théorique, voire non-phénoménologique, qui la rend incompatible et inutile avec notre discours. Sans parler de la difficulté des théories microphysiques que, même si nous pouvons étudier dans les textes de divulgation, tant que nous n'avons pas accès aux textes

techniques, nous ne sommes point sûrs de pouvoir les saisir dans toute leur ampleur. Nous pouvons plutôt être sûrs du contraire.

Mais rappelons-nous donc de ce qui a été la base traditionnelle des diverses thématiques et usages du hasard : le récapitulatif aristotélicien, quoique seulement dans son volet physique, et non morale.

Cette première analyse profonde du hasard en Occident est présentée dans les chapitres IV, V et VI du deuxième Livre de la Physique.

Au chapitre IV Aristote présente l'importance du problème, et le point sur lequel il veut se concentrer. Il s'agit en effet d'une notion polémique déjà à l'époque, par rapport à laquelle Aristote identifie trois positions :

a. une sagesse antique (*ὁ παλαιὸς λόγος*) qui nie complètement le hasard, tout en faisant un usage incohérent du terme quand il en est convenable (exemple d'Empédocle<sup>385</sup>).

b. certains qui pensent que le hasard est précisément ce qui a mis en mouvement tout notre cosmos. Cette opinion serait incompatible avec l'observation ordinaire d'après Aristote, qui nous montrerait que tout phénomène a toujours une cause, seulement parfois difficile à trouver.

c. certains philosophes qui donnent au hasard le statut de cause, mais d'une cause qui serait inabordable par l'intelligence humaine (*ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνῃ διανοίᾳ*).

Dans ce contexte, ce qui intéresse Aristote c'est de comprendre ce qui pourrait être le hasard, surtout en contraste avec une notion qui l'accompagne souvent mais qui en différerait. Il veut comprendre la différence entre le hasard et le spontané : *ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον*.

Mais au chapitre V, sans établir encore clairement cette différence, il installe sa définition du hasard, comme quelque chose d'indéterminé, d'incertain (*ἀβέβαιος*), et notamment, de littéralement déraisonnable (*παράλογον*).

---

<sup>385</sup> ARISTOTE. Physique ou Leçons sur les principes généraux de la nature, tome I, traduction de Jules Barthélémy-Saint-Hilaire. Paris : Ladrangé, 1862. p.58. *Empédocle prétend que l'air ne se secrète pas toujours dans la partie la plus haute du ciel, mais qu'il se secrète au hasard et n'importe où. Il dit en propres termes : L'air alors court ainsi, mais souvent autrement. Ailleurs il dit encore que presque toutes les parties des animaux sont le produit d'un simple hasard.*



Le hasard pour Aristote, ne peut pas être véritablement envisagé du point de vue de la raison. Dans ce texte, la raison humaine peut concevoir seulement deux types d'entités : celui des entités qui sont nécessaires et éternelles (*ἐξ ἀνάγκης καὶ αἰεὶ*) et celui de celles qui sont habituelles, ordinaires ou fréquentes (*ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ*).

Or le hasard est la cause d'un troisième type de choses qui ne sont pas classifiables dans ces deux types raisonnables : les choses qui arrivent par accident (*κατὰ συμβεβηκός*).

En essayant de réfléchir à ces choses-là, Aristote conclue que le hasard est une cause accidentelle indéterminée (c'est-à-dire qui ne peut pas être exhaustivement désignée, car il peut y avoir une infinité de causes accidentelles d'un seul phénomène) pour les choses qui visent à une fin, dépendent de notre libre choix (*ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκός ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν τῶν ἔνεκά του*).

Avec cette définition Aristote peut distinguer au chapitre VI le hasard (*τύχη*) du spontané (*αὐτόματον*), et faire une partition claire à partir de ce qui possède ou pas de choix, ce qui possède de la volonté ou du libre arbitre : *προαίρεσις*.

Ainsi, aussi bien *τύχη* qu'*αὐτόματον* sont pour Aristote des causes qui doivent être ajoutées à sa taxonomie des quatre causes, toujours en tout cas comme des causes accidentelles, pas essentielles comme les autres quatre, c'est-à-dire, des causes nécessairement postérieures dans le temps et dans l'importance aux causes essentielles. La différence est que le hasard est cause des accidents dans des situations délibératives, et le spontané est cause des accidents dans des situations non-délibératives.

Mais quelles sont ces situations non-volontaires ? celles qui concernent les êtres inanimés (*ἄψυχον*), les animaux dépourvus de raison humaine (*θηρίον*), et même les petits enfants (*παιδίον*), car ils n'ont pas non plus la possibilité de délibérer.

Avec ce petit passage par les considérations aristotéliennes sur le hasard, nous pouvons mieux comprendre la performance discontinuiste du terme, pourquoi pour Monod cette notion serait *la plus destructive de tout anthropocentrisme*, et pourquoi pour nous cette notion peut détruire non seulement l'anthropocentrisme, mais le logocentrisme par lequel cet anthropocentrisme s'est développé.

C'est que la doctrine aristotélicienne, reprise, réutilisée et redirigée par l'ontothéologie occidentale, source partielle et nourriture de prédilection de cette tradition, a parfaitement discerné le sens et les possibilités de la notion du hasard.

Déjà à l'époque d'Aristote c'était un élément que, tout en étant nié par les philosophes qui tentaient de rationaliser et systématiser l'univers, persistait et resurgissait, pour donner un nom, un titre, une entité à la part d'insensé et d'insaisissable dans le cosmos.

Aristote a alors fait ses meilleurs efforts pour intégrer ce déraisonnable dans le cadre de sa doctrine, de la manière que nous venons réviser.

C'est à ses lecteur de juger si son exercice de rationalisation est plus ou moins réussi.

Ce qui compte pour nous, c'est que les seuls faits de qu'un effort aussi grand soit fait pour rationaliser le hasard, et de que le résultat soit une inclusion aussi artificielle et aussi exogène au système de la causalité, disent long sur la capacité de ce nom à évoquer une réalité qui ne se laisse pas assimiler par la raison. Le hasard, comme l'épochè, comme le discontinuisme, sont des noms qui résistent.

### III.5. JUDITH REVEL : FOUCAULT FACE AU DISCONTINU.

*Linéarité, continuité, cohérence et unité ne  
sont pas des termes équivalents.*<sup>386</sup>

Pour Judith Revel, la discontinuité dans l'œuvre foucauldienne, qu'elle sépare en trois parties relativement correspondantes aux décennies de 1960, 1970 et 1980, constitue son *nœud philosophique (...)* à la fois le *barycentre problématique et la pierre d'achoppement*<sup>387</sup>.

La discontinuité désigne ici, comme d'habitude dans les puits que nous explorons, une pluralité de phénomènes.

Dans l'œuvre de Foucault lue par Revel, il s'agit de la discontinuité dans les périodes d'une pensée, dans son écriture, une sorte de discontinuité purement esthétique donc, mais qui trouve sa motivation dans *une recherche de la discontinuité*<sup>388</sup>, à la fois comme tentative de rupture avec une certaine tradition philosophique, et comme construction d'un statut philosophique pour le concept de discontinuité lui-même, en tant que la tradition que l'on cherche à interrompre est caractérisée comme continuiste, comme une famille de concepts et pratiques fondée dans la matrice de la continuité, une famille qui scelle ce que nous tentons de mettre en avant.

La démarche foucauldienne, lue par Judith Revel, rejoint ainsi point par point, pas par pas, la démarche qui est la nôtre.

Dans cette discontinuité à la fois apparente et foncière de Foucault, on constate qu'il s'agit d'un auteur à des préoccupations trop éparpillées, difficilement classifiable dans les branches universitaires usuelles, irréductible à un seul style, et pourtant énormément, compulsivement et de toute part récupéré et reclassifié.

Foucault *structuraliste et relativiste, antimarxiste et néomarxiste, libéral et postmoderne, positiviste et déconstructionniste*<sup>389</sup>. Il faudrait comprendre quelle est

---

<sup>386</sup> REVEL Judith. Foucault, une pensée du discontinu. Éd. Cit. p.34.

<sup>387</sup> *Ibidem.* p.16.

<sup>388</sup> *Ibidem.* p.18.

<sup>389</sup> *Ibidem.* p.13.

cette fertilité de cellule souche, indéterminée et peut-être indéterminable, qui caractérise la pensée foucauldienne.

Le travail de Revel dans cet ouvrage consiste, brièvement dit, dans le constat de l'existence d'une critique foucauldienne de la tradition spécifiquement en tant que continuiste et linéaire, et dans la traduction de cette critique en une pensée non seulement négative, mais proactive du discontinu. En effet, comme dans nos nombreuses tentatives antinomiques, pour un discontinuiste il s'agit surtout de ne pas rester dans la sortie ou l'évasion du continuisme, restant dans les limbes ou dans le silence, mais de construire une possibilité philosophico-pratique nouvelle et autre.

Le travail de Revel signifie prendre en mains les obstacles interprétatifs à l'égard de Foucault, ne pas les nier, mais les assumer et les transformer en clé de lecture, en artère de réponse, et précisément en voie de construction.

Si dès les années '60, dès sa première étape, Foucault cherchait à stériliser le continuisme, à cette heure-là la compréhension de son œuvre tient à discerner les éléments qui sont purement critiques, de démontage de la tradition, et ceux qui peuvent être classifiés dans le nouvel outillage issu d'autre chose que la continuité. Mais Revel remarque rapidement les risques et les limites, les confusions possibles entre *une discontinuité de la pensée et une véritable pensée du discontinu*<sup>390</sup>.

La discontinuité d'une pensée, la grande variété et distance entre ses moments, peut en effet avoir d'innombrables causes et pas *nécessairement l'effort de réexaminer et rejeter* tous ses acquis de savoir et de comportement à la lumière de leur matrice continuiste.

Précaution faite, Revel visera, comme nous, pas seulement à rendre compte d'un trait spécifique chez un auteur déterminé, mais à reprendre *l'histoire des discontinuités* dont parla explicitement Foucault<sup>391</sup>, histoire tout particulièrement difficile à retracer, étant impermanente et discontinue en elle-même.

Elle cherche alors ce que Foucault concevait comme la cohérence de la discontinuité : c'est-à-dire rendre à la fois à la discontinuité toute sa valeur et son importance, dans la perspective d'une vue au-delà la rupture singulière, dans le cadre plus large de la perspective historique. Ainsi elle cherchera l'enjeu profond de la

---

<sup>390</sup> REVEL Judith. *Op. Cit.* p.19.

<sup>391</sup> *Ibidem.*

discontinuité dans la pensée de Foucault et le type de progression caractéristique qui est la sienne ; la spécificité absolue de Foucault et sa place dans une alternative philosophique discontinuiste qui se dessinerait pour Revel dans le dernier demi-siècle, mais que nous faisons remonter beaucoup plus loin.

Pour nous il s'agit ici de saisir comment cette tension entre une singularité et la situation de cette singularité dans un cadre plus large, n'est pas une tension entre discontinu et continu, mais entre deux formes de discontinu. Autrement dit il s'agit de montrer à l'aide du travail de Revel, comme l'on l'a fait dans la thématization de tous les jaillissements de discontinu précédents, comment la discontinuité se fait fertile de catégories, et permet de penser elle aussi la cohérence, la filiation, l'ampleur et l'étendue des phénomènes, soit-elle historique ou autre, tout différemment.

Il faut distinguer pour Revel, diverses possibilités d'un geste discontinu, d'un geste de rupture, celui de Foucault étant une rupture comme *différentiation par retournement et déplacement*<sup>392</sup>, ce qui se placerait aux antipodes d'une discontinuité comme abandon, saut ou retour en arrière.

Mais pour arriver à ces distinctions il fallait avancer plus loin que Foucault ne l'aurait fait, dans les conséquences logiques et pratiques que le thème du changement comportait dans son travail, car il s'agit d'un changement (d'épistémè, d'ère, d'époque, etc.) où il ne s'agit pas seulement de savoir qu'est-ce qu'il y a après la pensée continuiste (comme dans le cas de Levinas, par exemple), comment est et sera le paradigme discontinu à venir, mais il s'agit de réinterpréter l'histoire en clé discontinue.

Si une lecture discontinue du passé permettait à Silburn et Althusser de saisir les moments de cassure dans la tradition, les auteurs et les concepts qui s'approchaient d'exprimer une autre forme de la pensée pour se nourrir, s'affermir et pouvoir à leur tour percer cette tradition, chez Foucault la question est beaucoup plus complexe, car l'histoire de la tradition continuiste apparaît en elle-même comme discontinue.

De là que les notions mêmes de périodisation historique et les transitions entre elles, entre un âge et l'autre, proposées par Foucault, soient incompatibles et souvent inconsistantes aux yeux des historiens, malgré la diversité de leurs lectures de

---

<sup>392</sup> REVEL Judith. *Op. Cit.* p.305.

l'histoire. La diversité de leurs lectures reste une diversité de la région du continu, voir de différentes lignes historiques qui ne s'entrecroisent pas, qui ne s'entrecourent pas, mais qui se succèdent, ou se juxtaposent dans le contexte d'un sens de l'histoire, imposé par un des quelques critères unitaires de temporisation du continuisme (l'invention de l'écriture, la naissance de Jésus-Christ, etc.).

Mais cette histoire qui apparaît elle-même comme discontinue pour Foucault, est-ce une histoire qui est ainsi en vertu d'une ontologie discontinue qui la soutient, ou est-ce un semblé effet perceptif, esthétique, un semblant venant de l'effort éthique de faire une lecture discontinue ?

La lecture de Revel, ayant conservé un sens et un goût pour l'ontologie, sans avoir évacué donc toutes ses formes et possibilités comme Levinas nous invite à faire, répond cette en conséquence à cette question : le discontinu chez Foucault serait le fondement même d'une nouvelle ontologie et une éthique conséquente, ayant en tant que concept une évolution ascendante, pour ainsi dire, dans le parcours foucauldien, un éclaircissement et un renforcement progressifs, acquérant un sens à la fois littéraire, épistémologique et historique, avant de devenir philosophiquement déployé et situé plus ou moins explicitement en assise de l'œuvre.

Cette œuvre est analysée par Revel surtout par ses marges, par sa périphérie, par des communications fragmentaires, et non pas par les grand format finis entre 1954 et 1984, l'idée étant de donner le contexte plus large d'écriture expérimentale aux trente années de publication foucauldienne.

### **III.5.1. Discontinuité dichotomique d'abandon ou discontinuité de relance.**

Face au caractère intuitivement discontinu d'une vie, les créations que cette vie produit, tendent à être interprétées de manière continue, unitaire et fixe.

Une vie est, en effet, non seulement discontinue dans la linéarité d'une succession de multiples périodes, moments, crises, paliers, traumatismes, etc., mais aussi elle discontinue *dans* ces discontinuités, avec des durées simultanées ou entrecroisées de travail, de récréation, de fantaisie, de projection, etc., qui se déploient au sein d'un fragment momentané de vie.

De cette myriade de fragments fragmentés, l'identité personnelle émerge, en partie grâce à l'interprétation unitaire et continue que l'on fait non seulement du corps de la personne, mais également de ses créations, de ses productions concrètes. Les objets produits et les mots émis comme des objets, ressortent de ce cet endroit précis de l'espace qui sont les mains ou la bouche d'une personne.

Les choses produites tendent ainsi à être interprétées de manière continuiste dans un double sens : comme expressions univoques et directes d'une période de la subjectivité ou de l'identité personnelle en question, et comme des éléments dans la filiation d'objets produits pour cette personne, clairement enlacées ainsi avec la production précédente et la période qu'elle représente, exactement de la même manière que la prochaine chose produite s'enlaccera à elle et à la filiation entière.

Dans ces conditions, nous pouvons penser à deux cas extrêmes dans lesquels une œuvre (à savoir, une suite d'objets produits dans un certain domaine, une œuvre picturale ou littéraire, par exemple) ne serait pas problématique : s'il n'y avait que très peu de productions, ou bien si l'on disposait d'une multiplicité d'échantillons d'objets appartenant à toutes les périodes, ou aux plus importantes, selon un critère donné.

Dans le premier cas, avec une, deux, trois ou maximum quatre grandes productions, l'on peut facilement identifier l'auteur à son œuvre, composant par exemple les typiques arrangements de jeunesse et maturité, de critique, autocritique et dépassement de soi-même, etc. Dans le deuxième cas, la complexité de l'œuvre pourrait être facilement réduite à l'arrangement chronologique qui transforme la discontinuité des échantillons en une continuité par saturation. Autrement dit, il

suffirait de faire une suite des innombrables petites productions comme ligne de manifestations plaquée sur la ligne de vie de l'auteur.

Pourtant il suffit qu'une production, littéraire, philosophique, ou autre, s'étende suffisamment longtemps pour difficulté cette deuxième possibilité de classification ; il suffit qu'elle s'étende à suffisamment de domaines en parallèle pour la rendre très problématique ; et il suffit que ces extensions ne soient pas datées, pour que l'élan classificateur soit complètement mis en échec par la variété.

Le cas de la production de Foucault qui est réfractaire au singulier et à se définir dans une seule méthodologie ou position, est un de ces cas de mise en échec.

Il exige, en effet, comme le remarque Revel, l'utilisation du terme *parcours*, non seulement pour ne pas cacher sa variété sous un seul titre, mais aussi pour ne pas tomber dans l'opposé, dans une vision qui séparerait ses écrits dans quatre périodes, sans autre lien que le total abandon de ce qui a été dit précédemment ; vision assez répandue dans l'étude de son œuvre. Cette périodisation d'abandon découperait :

Premièrement un Foucault lié à la phénoménologie : Foucault d'avant Foucault des années '50. Deuxièmement un Foucault lié au structuralisme, à l'antipsychiatrie et à la nouvelle critique, producteur de ses propres concepts d'archéologie, épistémè, ordre discursif, etc. (années '60). Troisièmement un Foucault engagé, qui passe du structuralisme et l'analyse du discours à l'analyse du pouvoir, de l'archéologie à la généalogie, et continue à développer des concepts propres à lui, comme celui de discipline, de contrôle, puis de biopouvoirs et de biopolitique (années '70). Finalement un Foucault des processus de subjectivation qui récupère les termes d'ontologie (*ontologie critique de l'actualité*<sup>393</sup>) et d'éthique pour redéfinir son travail comme journalisme philosophique<sup>394</sup>.

D'un côté, la vision de la production comme une unité, et d'un autre comme un ensemble incohérent d'intervalles sans autre transition que l'abandon du modèle précédent, sans autre héritage que cette référence négative, seront les pôles complémentaires d'une même dichotomie pour Revel.

« En somme : ou l'on accepte la linéarité, ou l'on court le risque de l'incohérence. Si nous essayons en revanche de comprendre Foucault en vertu d'une

---

<sup>393</sup> REVEL Judith. *Op. Cit.* p.32.

<sup>394</sup> *Ibidem.* p.33.



autre logique, il se peut que l'on restitue à son travail quelque chose comme une cohérence non linéaire ; mieux, une cohérence précisément due à la critique de la linéarité, au refus de l'identité, à la volonté de ne pas produire d'unité.<sup>395</sup> »

Voilà comment Revel tente une lecture discontinue d'une pensée du discontinu, cherchant autre logique, une cohérence non linéaire résidant dans la puissance de ce discontinu même. Quelle est cette puissance ? la constance précaire et par pulsations d'une stratégie critique de refus de production et reproduction de la logique continuiste, et une tactique de création de concepts comme les nano-outils réalisant cette stratégie.

Revel rend visible cette stratégie très tôt dans son livre. Une notion continuiste de l'histoire avec ses périodes, visions de Monde (*Weltanschauung*), son changement et son devenir, sera vite substituée par les notions d'épistémè et de différences spécifiques.

« Plus qu'une forme générale de la conscience, Foucault décrit donc un faisceau de relations et de décalages : non pas un système, mais la prolifération et l'articulation de multiples systèmes qui se renvoient les uns aux autres.<sup>396</sup> »

La tâche de l'historien et du philosophe alors ne sera pas autant d'arrêter son élan classificateur, mais de l'affiner et de l'appliquer en dehors du cadre des catégories acquises dans son éducation traditionnelle.

Il s'agira d'affiner la perception, de se concentrer dans la pointe des doigts pour démêler l'embrouillement des notions générales de changement et de devenir, ces mélanges pour Foucault confus entre l'identique et le nouveau, entre le fondement et la fin. Il faudra les défaire dans le détail et l'inventaire des divers types de différences qu'elles englobent. Il ne s'agit pas de créer une discontinuité par simple négation du passé continuiste, mais de la générer dans le passé lui-même, comme l'on déferle les fibres d'un rouleau de laine. Le discontinuiste suit un seul des gestes de Pénélope, comme s'il n'y avait que la fille de la nuit, des mythes védiques<sup>397</sup>.

---

<sup>395</sup> REVEL Judith. *Op. Cit.* p.34.

<sup>396</sup> *Ibidem.* p.36.

<sup>397</sup> *Cf. Supra.* p.177.

### III.5.2. Les fils du tissage foucauldien.

Dans le démêlage foucauldien, Revel identifie clairement les fibres que l'auteur a reconnu d'abord, les petites, et celles qui ont conduit à constituer le thème de la discontinuité en sujet proprement philosophique, passant ainsi d'une simple fascination à l'égard du discontinu, à une élaboration de lui comme une méthode et une posture.

Elle s'occupe d'analyser toute l'œuvre foucauldienne, jusqu'à la dernière période sur l'invention de soi, mais pour nous il y a seulement trois de ces moments ou trois fils thématiques où l'importance du discontinu pour Foucault apparaît clairement :

Le premier fil est celui de la fascination qui suscite chez Foucault la discontinuité en littérature :

« La fascination pour une littérature qui fait de la dissolution des ancrages traditionnels de la narration, de l'introduction de l'aléatoire dans la structure du récit ou de la disparition du sujet (...) le terrain de sa propre expérimentation linguistique est en effet le motif récurrent de nombreux textes foucauldiens de la première moitié des années 1960.<sup>398</sup> »

Foucault exprime cette fascination surtout par deux textes.

D'abord l'article de 1966 *À la recherche du présent perdu*, où Foucault lisant Jean Thibaudeau retrouve une notion non continuiste du présent. Le *présent* de ce texte serait sans récupération du passé, un présent ruiné et défait.

Puis par un écrit sur Jules Verne, '*L'arrière-Fable*'.

« (...) ce que nous offre l'œuvre de Jules Verne, c'est - comme chez Roussel, comme chez Thibaudeau, et plus généralement comme chez tous les écrivains auxquels Foucault s'intéresse et qu'il commente en ce début d'années 1960 - la tentative de faire de la discontinuité la constante même du procédé narratif.<sup>399</sup> »

Déjà la littérature aurait permis à Foucault non seulement de souligner la notion de discontinu, mais d'entamer une réelle tentative de refondation des notions

---

<sup>398</sup> REVEL Judith. *Op. Cit.* p.43-44.

<sup>399</sup> *Ibidem.* p.45.

fondamentales de la philosophie, notamment de *l'unité en tant que processus de différenciation sans fin, une redéfinition de la continuité comme discontinuité continue*<sup>400</sup>.

Le deuxième fil est celui de l'histoire des sciences, notamment de la main de Canguilhem, dont l'influence sur Foucault serait très grande et se reflèterait dans deux textes à une décennie de distance l'un de l'autre : la réponse aux questions posées par le Cercle d'épistémologie (1968) et la préface pour l'édition américaine de *Le Normal et le Pathologique* (1978).

Dans ces textes Foucault fait déjà une petite histoire de la pensée du discontinu dans l'épistémologie : Koyré, Bachelard, Martial Guérout et Canguilhem.

Ils prendraient tous parti pour les discontinuités en tant qu'architectures conceptuelles fermées, et feraient du discontinu, au-delà de toute supposition ontologique, une présupposition méthodologique, une *manière de faire*<sup>401</sup>, travaillant au repérage des seuils entre ces discontinuités.

Pour Revel toutes ces philosophies que Foucault désigne comme philosophies de l'objet à l'encontre des philosophies du sujet (voire Sartre et Merleau-Ponty), feraient éclater la dichotomie cartésienne de la temporalité, créant une temporalité discontinue propre à l'histoire des sciences<sup>402</sup> qui ne correspondrait ni au temps abstrait et pur sur lequel ces sciences prétendent travailler, ni au récit de l'histoire réaliste des historiens.

Ces deux conceptions du temps sont linéaires, et se trouvent dépassées au moment où une histoire de l'histoire linéaire, une histoire des épistémologies continues vues comme galaxies discontinues, séparées par des interstices vides dans un large univers, devient possible. Cette histoire discontinue implique pour Revel toujours une double historisation comme celle réalisée dans *Les Mots et les Choses*, où Foucault retrace à la fois la constitution graduelle des dispositifs d'un savoir, dans leur logique interne, et la place de cette galaxie de savoir dans l'univers plus large du dire-

---

<sup>400</sup> REVEL Judith. *Op. Cit.* p.44.

<sup>401</sup> *Ibidem.* p.49.

<sup>402</sup> Nous pouvons conclure, en vertu de nos travaux, que cette perception de l'histoire des sciences comme discontinue est un trait caractéristique de l'épistémologie contemporaine. Cf. Althusser, *Supra*, p.199, et Kuhn, *Supra*, p.149.

vrai<sup>403</sup> : *Pour comprendre totalement la manière dont Foucault construit lentement la possibilité d'une méthode discontinuiste, c'est à cette 'autre histoire', qui n'est pas 'l'histoire en général', qu'il faut à présent s'intéresser.*<sup>404</sup> Finalement, le troisième fil vient d'une considération sur la notion générale d'histoire proprement foucauldienne, laquelle pour Revel a le sens d'une continuité quand même, car elle est le repérage d'une *continuité de la pluralité des transformations*<sup>405</sup>.

Dans tous les cas, même si la discontinuité historique de Foucault finit par être une continuité de ce type, sa notion d'histoire aurait évolué, toujours sur la base d'une motivation discontinuiste, depuis la notion d'archéologie jusqu'à celle de généalogie :

« (...) l'archéologie foucauldienne cherche à faire émerger d'autres relations, d'autres modalités du changement, en faisant jouer les rapports d'implication, d'opposition, d'exclusion, de manière non seulement verticale (c'est-à-dire chronologiquement), mais aussi horizontale (d'un type de discours à l'autre, d'un savoir à l'autre, d'une pratique à l'autre). Si l'analyse verticale implique une périodisation qui fixe l'espace temporel dans lequel construire un ou plusieurs isomorphismes, c'est-à-dire l'épistémè d'une époque donnée, à partir de la rupture instaurée avec l'épistémè précédente (c'est par exemple le cas de la césure introduite dans *Les Mots et les Choses* entre la pensée classique et le tournant que représente la fin XVIIIème siècle), l'analyse horizontale, elle, établit ces isomorphismes de manière transversale et contribue en cela à en définir les limites temporelles, c'est-à-dire la périodisation.<sup>406</sup> »

L'évolution vers l'histoire comme généalogie s'accomplit grâce à la lecture foucauldienne de Nietzsche : *Le discontinu nietzschéen, donc, c'est aussi et avant tout le registre où s'affirme la singularité des événements contre la monumentalité de l'Histoire, contre le règne des significations idéales et des téléologies indéfinies : c'est le récit des accidents, des déviations et des bifurcations, des retournements, des hasards et des erreurs*<sup>407</sup>.

---

<sup>403</sup> REVEL Judith. *Op. Cit.* p.54.

<sup>404</sup> *Ibidem.* p.59.

<sup>405</sup> *Ibidem.* p.61.

<sup>406</sup> *Ibidem.* p.77-78.

<sup>407</sup> *Ibidem.* p.91.

Fondamentalement, c'est de cette manière que Revel analyse chez Foucault le *modèle discontinuiste de la pensée -c'est-à-dire à la fois une pensée discontinue et une pensée du discontinu*<sup>408</sup>, comme la persévérance, à la fois d'une fascination pour le discontinu et d'un élan de création de discontinu, notamment dans la conception de l'histoire et non pas comme un simple abandon du passé, mais une *relance*<sup>409</sup> des problématiques dans une perspective toute autre.

Pour avoir un aperçu direct de l'importance du discontinu, de la notion de généalogie dans laquelle elle s'exprime, de ce qui signifie un discontinuisme dans les savoirs, et pour avoir un ressenti de la métaphore de la *friabilité générale des sols* foucauldienne, qui rejoint la métaphore aquatique du matérialisme d'Althusser, restons avec la voix de Foucault lui-même :

« (...) depuis dix ou quinze ans, l'immense et proliférante criticabilité des choses, des institutions, des pratiques, des discours ; une sorte de friabilité générale des sols, même et peut-être surtout les plus familiers, les plus solides (...) cette friabilité et cette étonnante efficacité des critiques discontinues et particulières, locales, se découvre, par là même, dans les faits quelque chose qui n'était peut-être pas prévue au départ (...) Non pas que ces théories enveloppantes et globales n'aient pas fourni et ne fournissent pas encore, d'une manière assez constante, des instruments localement utilisables (...) Mais elles n'ont fourni, je crois, ces instruments localement utilisables qu'à la condition, justement, que l'unité théorique du discours soit comme suspendue, en tout cas découpée, tirillée, mise en charpie, retournée, déplacée, caricaturée, jouée, théâtralisée, etc. (...) s'est ainsi dessinée ce qu'on pourrait appeler une généalogie, ou se sont ainsi dessinées plutôt des recherches généalogiques multiples (...) Il s'agit, en fait, de faire jouer des savoirs locaux, discontinus, disqualifiés, non légitimés, contre l'instance théorique unitaire qui prétendrait les filtrer, les hiérarchiser, les ordonner au nom d'une connaissance vraie, au nom des droits d'une science qui serait détenue par quelques-uns.<sup>410</sup> »

---

<sup>408</sup> REVEL Judith. *Op. Cit.* p.86.

<sup>409</sup> *Ibidem.* p.153.

<sup>410</sup> FOUCAULT Michel. Il faut défendre la société. Cours au Collège de France du mercredi 7 janvier 1976. Archive audio de la librairie de l'Université de Berkeley, 26 minutes. Disponible sur < <http://digitalassets.lib.berkeley.edu/mrc/ucb/audio/ds760107.mp3> > (Consulté le 07/09/2018)

## **IV. EXPEAUSITIONS.**

## IV.1. SCHEMATISME NON TRANSCENDANTAL.

*L'exposition ne signifie pas que l'intimité est extraite de son retranchement, et portée au-dehors, mise en vue. Le corps serait alors une exposition du soi, au sens d'une traduction, d'une interprétation, d'une mise en scène. L'exposition signifie au contraire que l'expression est elle-même l'intimité et le retranchement. (...) Exposé, donc : mais ce n'est pas la mise en vue de ce qui, tout d'abord, eût été caché, renfermé. Ici, l'exposition est l'être même (cela se dit : l'exister). Ou mieux encore : si l'être, en tant que le sujet, a pour essence l'auto-position, ici l'autoposition est elle-même, en tant que telle, par essence et par structure, l'exposition. Auto = ex = corps. Le corps est l'être-exposé de l'être.<sup>411</sup> Expeausition : signature à même la peau, comme la peau de l'être. L'existence est son propre tatouage.<sup>412</sup>*

Nous commençons cette quatrième partie avec ces mots de Jean-Luc Nancy, pour plusieurs raisons. D'abord, c'est à ces lignes que toute cette partie doit son titre, *Expeausitions*, lequel nous semble exprimer par une prodigieuse synthèse toutes les questions que nous aborderons, de près ou de loin, dans ce chapitre : le mode d'exposition philosophique que nous avons choisi, les modèles schématiques des diverses phénoménologies de la sensibilité que nous allons proposer, la projection d'une philosophie du sensible contemporaine et pour l'avenir, le rapport singulier que cette philosophie du sensible devrait avoir avec le toucher, la peau, les membranes et les frontières, etc.

Le néologisme *expeausitions* est une pirouette que Nancy exécute sur l'homophonie de la syllabe *po* et le mot *peau*. L'exposition dans la métaphysique occidentale traditionnelle est principalement une exposition de l'être.

---

<sup>411</sup> NANCY Jean-Luc. *Corpus*. Paris : Métailié, 2000, p.32.

<sup>412</sup> NANCY Jean-Luc. *Le Sens du Monde*. Éd. Cit. p.98.

Toute manifestation dans l'ontologie est une variation de la surface ou dans les divers niveaux d'irradiation de l'être. L'ontologie même est définie comme l'exposition de l'être à l'être qui est touché dans son être par l'être, dans une perspective où la vérité correspond forcément à *l'exposition de l'être à lui-même*<sup>413</sup>.

Dans une vision ontologique et continuiste pareille, toutes les manifestations de l'être, et la saisie que nous pouvons faire, en tant que manifestations de l'être à notre tour, de ces autres manifestations, de ces manifestations sœurs qui sont les objets inanimés ou les êtres animés non humains, est vue comme une réceptivité de l'être par lui-même. Le sensible et la sensibilité ne sont dans ce cadre autre chose que cela, différents modes de rapport de l'être à lui-même :

« On ne dit pas mieux la sensibilité en partant de la réceptivité où la sensibilité s'est déjà faite représentation, thématization, rassemblement du Même et de l'Autre en présent, en essence ; en partant de la conscience de... qui retient des aspects de ce présent, en guise de savoirs, d'informations et de messages, mais ne dépouille l'être que d'images comme de pelures innombrables (ce qui rend possible la multiplication de l'être sur d'innombrables écrans) sous lesquelles la peau de l'être, présente *en chair et en os*, reste intacte.<sup>414</sup> »

Dans ces circonstances ontologiques où tout se réduit à l'être totalitaire, les phénomènes et les notions dans leur ensemble sont des simples images, des pelures, des écrans sur la peau de l'être, qui de son côté, dans sa souveraineté reste intact. Tout phénomène qui signifie une altérité à l'être, qui résiste à sa réduction ontologique, se retrouvera aux marges ou simplement dans les silences de l'ontologie. Les phénomènes qui nous occupent à présent, la sensibilité et, plus spécifiquement, le toucher, sont de cette sorte de phénomènes résistants, qui ne peuvent pas être réduits à la perspective ontologique continuiste, qui demandent d'être adressés autrement.

C'est une des raisons pour lesquelles nous reprenons le néologisme de Nancy, *expeausitions*, car il réussit à mettre en contact la peau, voire la dimension dermique, la sensibilité et le toucher, dans la longue histoire occidentale qui s'est joué majoritairement sans elle, de Parménide à Heidegger. Pour une phénoménologie du toucher, la pensée de Jean-Luc Nancy se dresse avec ce mot en emblème, et le mot

<sup>413</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Éd. Cit. p.77.

<sup>414</sup> *Ibidem*. p.89.



même en point d'inflexion, memento et jubilé d'une relecture de la philosophie, d'une mutation de la tradition où le corps sensible et sa portée éthique reprennent la parole dont ils ont été systématiquement privés.

Ensuite, ce mot n'émerge pas tout à fait comme une flamme d'inspiration poétique, mais comme condensation graduelle d'une pensée que chez Nancy s'est longuement incubée, et qui morcelée, peu à peu, innove. Ceci au sein de la philosophie française, qui constitue une philosophie à multiples voix, mais qui s'aménage et se modifie dans son ensemble, au fur et à mesure que les événements politiques et processus sociaux marquants du vingtième siècle s'accumulent en Europe.

Ainsi, le corpus philosophique de Nancy illustre de manière exceptionnelle le besoin de reconfigurer la philosophie, face à une métaphysique et une ontothéologie occidentales mises en question à cause de leurs inacceptables conséquences quotidiennes et politiques. Il s'agit d'une tentative de relancer les dés, dans la direction d'une revendication des dimensions corporelles au sein d'une pensée qui désormais réclamera une trame de discontinuité :

« (...) ce qui se joue dans de formidables dérives et craquements de tous les continents — la mondialisation et la mondanéisation du monde lui-même —, c'est à nouveau l'envoi d'une affirmation de l'excès absolu du sens. (...) car une autre histoire, bien sûr, est en jeu, et qui nous fera relire toute notre histoire. Non plus l'histoire directionnelle et signifiante d'un sens qui se déroule ou qui se dégage, mais une histoire intermittente, stochastique et réticulée, traversée de pulsations plutôt que de flux. Non plus le sens de l'histoire, mais une histoire du sens et pourtant, en même temps, la relance d'une infinie libération. Et cette histoire, la nôtre, notre *venue* du sens, ne viendrait pas à son tour conclure ou poursuivre un développement, mais plutôt répéter, rejouer les chances multiples de ce que l'autre histoire, l'occidentale, aurait engagé et dissimulé à la fois (...).<sup>415</sup> »

La quête d'une autre philosophie, en question tout au long de ces mémoires de thèse, peut être décrite avec nos mots comme un relancement des dés de l'histoire, assumant le discontinu et l'aléatoire, voire déjouant l'ontothéologie continuiste, tout en s'accrochant à une certaine *solidité*.

---

<sup>415</sup> NANCY Jean-Luc. *Le Sens du Monde*. Éd. Cit. p.43-44.

Comme nous avons vu tout au long de ces travaux, pour la perspective discontinuiste il s'agit surtout de trouver les interstices de circulation de sens qui fendent le corps unitaire et solide de la tradition continuiste. Il s'agit de retrouver la *friabilité des sols*, et dans ce sens une quête de *solidité* dans le discontinuisme lui-même comme lecture et perspective se doit d'être justifiée.

De notre point de vue il est important de dédémoniser la notion de solidité, sans faire l'apologie de la fixation et de la stagnation que la tradition continuiste vise.

Peut-être il nous servira pour cela de réfléchir au simple fait que d'un seul et même ancien mot, utilisé pour signifier le *tout* ou l'*entier*, à savoir le latin *sollus* (probablement lui dérivant de l'indo-européen *solwos* de même signification, et d'où proviendrait aussi le grec *ὄλος*) nait une grande famille sémantique dans laquelle se trouvent des mots aussi divers que sol, solitaire, solide, soleil, solidaire, etc. Même l'*absolu* proviendrait de ce *sollus*, de cette entièreté qui peut être déclinée des manières les plus diverses. Cette seule polysémie peut nous inviter à imaginer et créer des solidités non continuistes, pas une solidité ou une entièreté solitaire, mais une entièreté solidaire, par exemple.

Dans tous les cas, il s'agit de retenir une certaine stabilité pour le discontinuisme, une relative persévérance à rester à l'horizon éthique qui se trouve impliqué dans la revendication de la dimension corporelle, notamment dermique.

Dans les termes de Nancy, à qui nous prêtons des intentions décidément proches des nôtres, il s'agit de contester la détermination, l'assignation, la fixation unitaire, unilatérale, homogénéisante, hiérarchisante, et réductrice (et nous ajouterions : subséquentement violente) du sens jusqu'à la limite de la peau, de l'expeausition ou de l'existence<sup>416</sup>.

Une quatrième raison pour commencer cette partie avec les mots de Nancy, au-delà du fait que dans son œuvre l'on trouve la source du titre *expeausition*, que son travail soit une illustration emblématique du besoin contemporain de transmutation de la tradition, et que cette transmutation vise explicitement une nouvelle pensée qui serait stochastique et contre l'assignation fixe d'un sens, et pour cela discontinue ; un quatrième objectif de ce comment c'est d'introduire déjà et petit à petit la grande

---

<sup>416</sup> Cf. *Supra*. p.32.

variété qu'il peut y avoir au sein de cette nouvelle pensée, avec sa double visée discontinuiste et éthique.

En effet, nous apprécierons dans cette partie, notamment avec l'analyse lévinassienne de la sensibilité, l'ampleur de l'hétérogénéité des pensées contemporaines qui néanmoins partagent cette double visée : discontinuiste et éthique, discontinuiste parce qu'éthique.

Or si nous nous sommes embarqués dans le projet de faire de la philosophie *autrement*, dans le projet donc de nommer et définir clairement ce que nous voulons quitter ou arrêter de la tradition dont nous faisons partie (au moins par le titre général de *continuisme*), et de performer à partir de là un pas différent (subséquemment, discontinuiste), c'est que nous nous attendons à devoir changer, tôt ou tard, tout ce qui dépend ou provient de ce continuisme, y compris nos habitudes d'exposition académique.

Ainsi nous introduirons cette partie, dans laquelle il sera question d'explorer les divers modèles phénoménologiques de la sensibilité, par une digression concernant le style même de notre exposition philosophique, ou la manière dans laquelle nous choisissons de formuler ces modèles, car cette manière même se trouve touchée par le discontinuisme de notre regard.

Cette manière est -ou essaie d'être- graphique, non seulement parce que depuis toujours le texte écrit nous a semblé donner une fausse impression d'uniformité et de régularité de la pensée, mais parce qu'il nous semble qu'il y a possiblement un rapport entre l'écriture philosophique traditionnelle qui majoritairement s'auto-ampute des graphismes, et ses présupposés continuistes.

Certes, nous ne pourrions pas nous permettre d'aller trop loin dans cette digression, aussi importante qu'elle nous semble, étant donné l'ampleur de notre projet total, mais nous ne pourrions pas nous priver de faire quelques remarques pour ouvrir quelques sentiers de réflexion.

Pensons d'abord aux circonstances dans lesquelles les graphismes apparaissent en philosophie, telle que cette discipline est pratiquée de nos jours : les graphismes (diagrammes, schèmes, tables taxonomiques, ou simplement vagues dessins), émergent habituellement dans le contexte des cours, où le tableau n'est pas utilisé à cause d'une circonstance accidentelle, simplement parce qu'il est là, dans la salle,

attendant à être utilisé dans un cours où il sera vraiment nécessaire, un cours de science ou de grammaire par exemple.

Au contraire, il nous semble clair que si l'enseignant de philosophie ne comptait pas avec un tableau, rapidement et inévitablement il chercherait un support matériel pour réaliser un graphisme correspondant aux notions qu'il essaie d'établir et de transmettre ; une feuille ou n'importe quel ensemble d'objets permettant la représentation graphique.

Ce que nous pensons être au cœur de cette exigence ou cette condition graphique de la pensée, ce n'est évidemment pas que l'image soit en général importante à des fins pédagogiques mnémotechniques (ce qui est d'ailleurs sans doute le cas), mais surtout que, comme la poésie, qui fait passer avec des mots des véritables images, le graphisme philosophique met en circulation en nous un type de sens, un type de monde très particulier, car il est non clôturé.

Étant donné que les notions mêmes de sens, de monde et d'image renvoient dans la pensée occidentale traditionnelle à une fixation et à une fermeture, ce que nous sommes en train de dire peut paraître oxymorique.

C'est pourquoi nous parlons d'un *type* de sens ou de monde : ce que nous voudrions c'est inviter au lecteur à tenir compte du fait qu'au contraire, dans une perspective alternative à celle de notre tradition, les mots peuvent varier leur signification, voire vivre de véritables métamorphoses sémantiques.

Ainsi, le monde peut, au lieu d'être l'unité synthétique ou totalisante des entités (signification qu'il adopte habituellement dans les vocabulaires philosophiques), au contraire être caractérisé par son ouverture, par sa décloison.

De la même manière, nous invitons ici à penser que peut-être le graphisme qui illustre une notion par une image, ou qui partage une idée en parties et en nœuds sémantiques pour les relier dans un diagramme, tout en stabilisant matériellement l'idée par la figure en question, remue un autre niveau de perception qui n'est pas celui de la vision, bien plus fortement.

Il nous semble en effet, que chez les spectateurs d'un graphisme particulier, l'effet perturbateur de l'image, son effet stimulateur de l'imagination herméneutique, dépasse amplement son effet fixatif.

Ainsi, une sorte de paréidolie inversée se présente à nous, comme germe d'un usage discontinuiste possible du schématisme philosophique.

En effet, si la paréidolie (des mots grecs *παρά*, à côté de<sup>417</sup>, et *εἶδωλον*, image irréaliste, reflet<sup>418</sup>) est comprise comme l'attribution spontanée erronée d'une figure ou une signification familière à une perception vague et indéterminée<sup>419</sup>, la paréidolie inversée du graphisme philosophique peut nommer l'éclatement du sens, l'ouverture herméneutique par laquelle la matérialité fixe et stable de l'image se voit spontanément affectée par l'indétermination et la variabilité.

De manière assez contre-intuitive, dans un texte philosophique, l'effet fixatif de l'immobilité de l'image visuelle est infime par rapport à l'effet fixatif de l'écriture philosophique elle-même, qui -dans la neutralité *a priori* indéterminée des mots composés dans une langue et un alphabet spécifiques et uniformes- construit pas à pas, définition après définition, référence après référence, une image ou un tableau, cette fois on pourrait dire immatériel -ou dans tous les cas, pas externe-, assez précis et extrêmement figé.

Certes, les possibilités herméneutiques légitimes d'un texte (c'est-à-dire, justifiées par le texte lui-même et son contexte) sont aussi innombrables, et vont depuis l'incompréhension totale, c'est-à-dire une attribution nulle de sens, jusqu'à l'attribution de sens multiples, dépendant de la construction du texte lui-même et des rendements du lecteur. Nous tenons néanmoins à souligner ce que nous avons dénommé une paréidolie inversée de l'image, par laquelle les représentations, schèmes et diagrammes philosophiques mettent en mouvement des circulations de sens possibles, laissant en suspense le sens précis par approximation que le texte écrit évoque et se presse à expliciter. Ceci non seulement pour justifier les graphismes que nous développerons par la suite, mais pour encourager en général l'usage des représentations visuelles en philosophie.

---

<sup>417</sup> CHANTRAINE Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Tome I. Ed. Cit. p.856.

<sup>418</sup> *Ibidem.* p.317.

<sup>419</sup> MARANHÃO-FILHO Péricles & VINCENT Maurice. « Neuropareidolia: diagnostic clues apropos of visual illusions. » Arquivos de Neuro-Psiquiatria [en ligne], 2009, n°67 (4), p.1117. Disponible sur <  
[https://www.researchgate.net/publication/41001855\\_Neuropareidolia\\_Diagnostic\\_clues\\_apropos\\_of\\_visual\\_illusions](https://www.researchgate.net/publication/41001855_Neuropareidolia_Diagnostic_clues_apropos_of_visual_illusions) > (consulté le 07/08/2018)

Maintenant, pour établir le sens précis dans lequel nous voudrions que nos schémas soient compris, il est important d'effectuer quelques éclaircissements : d'abord, il faut prendre en compte le fait que la phénoménologie n'est pas seulement notre cadre thématique majoritaire, mais aussi notre méthodologie.

Autrement dit, notre perspective même est phénoménologique, et cela signifie que nous prétendons performer dans la mesure du possible et à chaque pas une épochè, un désengagement ou une neutralisation aussi bien des systèmes philosophiques particuliers, que de ce que l'on pourrait dénommer le *sens commun* (qui nous semble d'ailleurs largement constitué par des préjugés philosophiques devenus préceptes idéologiques et habitudes).

Ceci veut dire qu'ici nous tentons de ne pas souscrire ni suivre aucune théorie particulière sur l'imaginaire en générale, ni sur les diagrammes ou les schémas en particulier.

Ainsi par exemple, même si nous dirions que la direction critique de la tradition présente dans les théories deleuziennes nous semble être à plusieurs égards proche de la nôtre, nous ne pourrions pas en ce moment, pour introduire notre traitement diagrammatique des propositions philosophiques sur la sensation, ni adopter, ni nous servir de la notion de diagramme bâtie par Deleuze.

Argumentons-en un peu : loin de croire que sa philosophie se développe en réponse à certaines tendances contemporaines de la linguistique ou de la psychologie (structuralisme et psychanalyse), il nous semble que celle de Deleuze est une philosophie qui conteste, comme nous, la tradition occidentale entière, mais d'une manière très différente.

Deleuze a chiffré sa dissidence non pas contre le continuisme, mais surtout contre l'hylémorphisme, la théorie classique d'une substance composée de matière et de forme.

Si depuis notre perspective cet hylémorphisme est, certes, un ingrédient important du continuisme, une des manières qu'il a eu de s'étendre et perdurer jusqu'à nos jours (donc, si nous sommes dans une grande résonance ou affinité avec le projet deleuzien), les avancées de Deleuze vers une philosophie établie, voire dogmatique, à plusieurs niveaux, vont pour nous trop loin.

Concernant la notion de diagramme, ces avancées quasi-dogmatiques peuvent être clairement exemplifiées. Deleuze en parle par rapport à Foucault et au peintre Francis Bacon, mais dans tous les cas il remplit le discontinu et le sens que le diagramme ouvre, par un contenu précis : soit par des rapports sociaux et de pouvoir, soit par une théorie esthétique précise. Commençons par le premier :

« Les substances, les formes, sont d'expression *ou* de contenu. Mais les fonctions ne sont pas déjà formées *sémiotiquement*, et les matières ne sont pas encore *physicalement* formées. La machine abstraite, c'est la pure Fonction-Matière - le diagramme, indépendamment des formes et des substances, des expressions et des contenus qu'il va répartir. Nous définissons la machine abstraite par l'aspect, le moment où il n'y a plus que des fonctions et des matières. (...) Tandis que la substance est une matière formée, la matière est une substance non formée, physiquement ou sémiotiquement.<sup>420</sup> C'est que la machine abstraite est comme le diagramme d'un agencement (...) On n'en conclura pas que l'agencement oppose seulement une certaine résistance ou inertie à la machine abstraite (...) La machine abstraite est toujours singulière (...) tandis que l'agencement d'énonciation est toujours collectif, dans l'individu comme dans le groupe. Machine abstraite-Lénine et agencement collectif-bolchevik... Il en est de même en littérature, en musique. Nul primat de l'individu, mais indissolubilité d'un Abstrait singulier et d'un Concret collectif. La machine abstraite n'existe pas plus indépendamment de l'agencement que l'agencement ne fonctionne indépendamment de la machine.<sup>421</sup> »

Avec cette longue citation, nous voulons placer au moins sommairement les concepts qui sont en jeu quand la notion de diagramme intervient : il s'agit d'une nouvelle perspective sur le réel, sur le virtuel et sur leur rapport, qui dépasse les limites que la pratique de l'époque nous impose.

Même si toutes les notions acquièrent chez Deleuze leur signification sur une autre base que celle de la métaphysique aristotélicienne, ce tout autre aménagement philosophique qui leur sert de base va trop loin dans l'affirmation et la précision des mécanismes de fonctionnement des éléments soulevés par l'auteur.

---

<sup>420</sup> DELEUZE Gilles & GUATTARI Félix. Mille Plateaux. Paris : Minuit, 1980, p.176.

<sup>421</sup> *Ibidem.* p.126.

Ainsi, même si certainement nous ne sommes pas face à un dogmatisme conventionnel et loin de là, l'ensemble des théories deleuziennes donne à la notion de diagramme un sens beaucoup trop précis pour les objectifs de notre projet à nous.

Chez Deleuze, considérée de manière générale, la notion de diagramme apparaît comme signe distinctif de la philosophie qu'il propose (comme la notion de rhizome ou d'agencement, par exemple), par opposition aux idées d'arborescence, racine, radicule, etc. Tandis que, considérée en particulier, à l'intérieur déjà des développements deleuziens, le diagramme est un des deux volets de la machine abstraite<sup>422</sup>. Cette notion de machine abstraite vient expliquer le fonctionnement aussi bien du domaine sémiotique, que du domaine matériel.

Ce qui nous intéresse ici c'est de faire un pas en arrière de cette philosophie du diagramme, ainsi que de n'importe quelle autre philosophie des concepts premièrement graphiques, pour élargir notre perspective. Nous voudrions avancer dans un diagrammatisme non deleuzien, dans un schématisme non kantien, et ainsi de suite : nous voudrions simplement pouvoir récupérer des outils conceptuels, comme nous avons fait avec l'épochè, les coupant des systèmes métaphysiques qui leur donnent un sens fixe.

C'est une tâche délicate à chaque fois, mais nous considérons que les bénéfices d'établir une discontinuité entre certains outils et leurs systèmes d'origine, toute en gardant leur sens premier comme référent non autoritaire dans leur polysémie discontinue, est fondamentale pour faciliter l'application de divers points de vue sur un croisement phénoménique donné.

\*

Nous cherchons ainsi à explorer quels ont été les effets du graphisme en philosophie, et -basés sur notre intuition, presque un espoir, concernant la paréidolie inversée des images- quels pourraient être ses effets dans l'approche discontinuiste que nous proposons. Pour ce faire nous voudrions renvoyer à un article assez général mais complet sur la question<sup>423</sup> :

---

<sup>422</sup> DELEUZE Gilles & GUATTARI Félix. Mille Plateaux. Éd. Cit. p.637. *Chaque machine abstraite est un ensemble consolidé de matières-fonctions (phylum et diagramme)*.

<sup>423</sup> RIFFARD Pierre. « Graphique et philosophie. » Communication et langages, 1991, n°88, p. 61-73.



« La philosophie ignore la graphique, moins en ce qu'elle ne la connaît pas, qu'en ce qu'elle ne la reconnaît pas. Elle ne lui accorde en général qu'un rôle accessoire, celui d'exposition pédagogique, ou qu'un rôle limité, celui du symbolisme logico-mathématique. La philosophie se veut pensée et soupçonne la graphique de visualiser, donc de retomber dans le domaine de la perception, lieu par excellence de l'illusion ; elle lui reproche aussi de simplifier ; elle tient la graphique pour une technique, pas pour une méthode, or une technique ne cherche que l'efficacité, tandis que la méthode vise la vérité. Platon s'en prend vigoureusement à tous ceux qui usent d'images, de simulacres, au lieu de contempler les originaux, les Idées (La République, VI, 510). Heidegger se gausse des *vastes tableaux, bien compartimentés, dans lesquels le monde entier se trouve empaqueté, autant que faire se peut, de force, avec figures et flèches* (Schelling, Gallimard, 1977, p. 55). »<sup>424</sup>

Même si l'auteur, Pierre Riffard, considère la monosémie comme une des plus grandes qualités du graphisme, et ceci comme le premier argument pour le relier davantage à la quête de vérité qui serait à ses yeux la philosophie<sup>425</sup>, ces lignes nous semblent extrêmement justes, et s'accordent parfaitement à notre perception d'une philosophie occidentale traditionnelle qui désapprouve et cherche à se priver de plus en plus des images.

Certes, sa position monosémique de l'image, se trouve pratiquement aux antipodes de notre vision sur les graphismes, les images, et sur la philosophie elle-même, mais nous pouvons voir dans le fragment cité que l'auteur fait une analyse assez juste, ou en tout cas qui nous semble juste, sur les raisons de la désapprobation philosophique de l'image : elle viendrait du fait que la philosophie prétend devenir ce qu'elle croit devoir être par le mépris de l'image, et ceci en vertu d'un système métaphysique dualiste, où la priorité est donnée à la raison sur les sensations. Alors le philosophe méprise la graphique, car il méprise les sensations, et ceci car il a peur de tomber dans le piège de l'illusion et la tromperie.

---

<sup>424</sup> RIFFARD Pierre. *Op. Cit.* p.61.

<sup>425</sup> *Ibidem.* p.69.

Dans ce texte, sont particulièrement éclairants, le brief aperçu historique du graphisme en philosophie<sup>426</sup> et les définitions précises données. Ainsi par exemple la définition du graphique comme *une représentation, dans un plan, de relations (ressemblance, ordre ou proportion), entre éléments ou ensembles, au moyen de tracés*<sup>427</sup> ; ou de la graphique comme *technique qui, par des lignes menées sur la surface du papier, souvent des figures géométriques, rend visibles des rapports abstraits, tels que l'inclusion, la correspondance, la succession*<sup>428</sup>.

D'autres notions assez basiques mais importantes pour notre recherche peuvent être définies à partir de cet article, notamment la notion de schéma, qui serait une représentation graphique, matérielle, par opposition à un schème qui serait purement abstrait ou intellectuel.

Les schémas pourraient être classifiés en trois grands groupes : les diagrammes, qui établissent des rapports entre ensembles (alignements parallèles, histogrammes, diagrammes à secteurs, chroniques, etc.), les réseaux, qui établissent des relations entre éléments d'un seul et même ensemble (l'alignement rectiligne, l'organigramme, l'arbre, l'inclusion, le flux, etc.), et les topographies, qui tentent de reproduire fidèlement les dispositions matérielles de l'objet représenté (carte, plan, etc.)<sup>429</sup>. Il serait intéressant d'explorer les motifs pour lesquels tous ces termes graphiques ont pris une si grande portée philosophique dans la pensée deleuzienne.

Dans tous les cas, le schéma se place, comme l'écriture ou la voix dans la transmission orale, au passage alchimique de l'abstrait au concret ; de ce qu'actuellement l'on appelle l'*information* au tangible.

Or, contrairement à l'écriture, le schématisme *s'adresse d'abord aux sens*<sup>430</sup>.

Certes, cette question doit être beaucoup plus travaillée en termes de différences spécifiques des moyens de transmission et de transmutation de l'immatériel en matériel (de l'écriture, de la voix, de l'image photographique, de l'image graphique, de l'image picturale, de l'image mouvement, etc.), car ils s'adressent tous à nos sens mais à des différents sens, sans parler des différents

---

<sup>426</sup> RIFFARD Pierre. *Op. Cit.* p.65-68.

<sup>427</sup> *Ibidem.* p.62.

<sup>428</sup> *Ibidem.*

<sup>429</sup> *Ibidem.* p.63.

<sup>430</sup> *Ibidem.* p.69.

rapports dans lesquels ils entrent avec la réflexion herméneutique élaborée qui retransmute le sensible en information.

Nous voudrions néanmoins souligner l'importance du choix du moyen de matérialisation, et l'importance de que même dans un texte philosophique, l'image comme moyen qui adresse d'autres sens, qui adresse *d'abord* les sens, soit utilisée.

Ici nous sous-entendons l'hypothèse, non seulement de toute cette partie, mais de notre travail de recherche en général : il existe une énorme variété de supports, de moyens, de mises en matérialité de l'immatériel, et le choix parmi ces possibilités c'est un choix motivé par des déterminations culturelles profondes, tel le continuisme, ainsi que par des objectifs et d'autres facteurs de détermination. Quand ce choix n'est pas un véritable choix, c'est-à-dire quand il n'est pas conscient, il est là dans la forme de la simple reproduction irréfléchie des habitudes. Mais il nous semble que jamais la préférence d'un moyen de matérialisation n'est neutre ou sans sens. Si l'on ne la signifie pas activement, alors le sens culturel ainsi que les autres déterminations non volontaires s'imposeront.

Ainsi, si nous pouvions établir que l'image graphique affecte autrement que l'écriture, le processus de compréhension et d'interprétation (de redématérialisation dans le sens signalé) d'une notion par exemple (sans prendre même en compte qu'il s'agisse d'une écriture philosophique, scientifique, artistique ou autre), et si nous pouvions établir dans quel sens cette différence est donnée, nous pourrions avec sécurité comprendre ce qu'il peut être cherché en termes de façonnement de la compréhension, avec l'usage d'un moyen ou d'un autre.

Dans l'impossibilité de déterminer tout cela, dans recherches nous nous aventurons, par les procédés qui sont ceux de la philosophie (analyse de textes, étymologie, etc.), à dire que la transmission graphique (et nous parlons toujours ici de la transmission graphique non illustrative et non distractive, mais comme représentation visant une connaissance) cherche à être effacée dans la culture continuiste dont nous faisons partie.

Pour terminer, nous voudrions justifier le titre de cette digression sur le graphisme en philosophie, à savoir le titre de *schématisme non transcendantal*. Ce titre, qui fait une référence claire et négative à Kant, va dans la ligne de ce que nous avons déjà énoncée en début de ce chapitre : inviter à penser le graphisme en général

ou autrement, loin des préjugés de la tradition, notamment celui de la prétendue fixité de l'image, qui serait excessive, et celui, souligné par Pierre Riffard, de la crainte du corps et des sens corporelles inhérente aux philosophes.

Il faut remettre ces préjugés en perspective, c'est-à-dire, les comprendre comme conséquences plus ou moins directes des *découpages fondamentaux de la culture occidentale – le logos immatériel étant depuis Platon et Aristote préféré à l'eikon fabriquée*<sup>431</sup>. Ce ne sont pas des traits absolus de l'image. Cette remise en perspective vise à réhabiliter le statut des images dans les textes philosophiques, notamment des images destinées à la recherche et la connaissance (schémas, diagrammes, etc.).

Le titre invite plus spécifiquement à réfléchir sur -et à pratiquer- un schématisme qui ne suppose pas une théorie déterminée de la subjectivité, la conscience ou la raison.

Un schématisme qui ne cherche pas à combler un vide, une lacune ou une discontinuité, comme dans le cas de la théorie kantienne, mais plutôt à mettre ces lacunes en valeur.

Rappelons-nous de l'apparition du schématisme chez Kant.

Comme l'indique Peirce, Kant bâtit son système sur la séparation claire, dans la conscience, dans la subjectivité, du sensible et de l'intelligible.

Ceci lui permit de s'éloigner aussi bien de l'idéalisme que du sensualisme, les considérant comme éléments séparés mais en fonctionnement dans l'unité de la conscience.

Appartenant ainsi à une même instance, ni les sens ni l'entendement pouvaient être tenus pour la réalité absolue.

Kant aurait néanmoins *dessiné trop fermement* la ligne entre l'opération de la sensibilité et l'opération de l'entendement<sup>432</sup>.

---

<sup>431</sup> KORZILIUS Jean-Loup. Art et littérature : le voyage entre le texte et l'image. Amsterdam : Rodopi, 2006. p.8.

<sup>432</sup> PEIRCE Charles Sanders. Collected papers of Charles Sanders Peirce. Edition Charles Hartshorne & Paul Weiss Peirce, volumes I et II ensemble. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 1960, p.15. *But he drew too hard a line between the operations of observation and of ratiocination. He allows himself to fall into the habit of thinking that the latter only begins after the former is complete; and wholly fails to see that even the simplest syllogistic conclusion can only be drawn by observing the*

L'ancienne dichotomie sensible/intelligible ne fessait que se polariser davantage, que s'aggraver avec son introjection dans la conscience transcendante.

Kant a dû trouver donc une opération intermédiaire qui soit compatible à la fois avec le sensible et avec l'intelligible, avec le désordre de l'intuition et l'ordre de l'entendement ; qui puisse donc remplir un entendement qui sans intuition est vide, et organiser une sensibilité qui sans entendement est chaotique.

Cette opération intermédiaire est l'opération de l'imagination par sa production de schémas, c'est-à-dire de plans d'application des catégories et règles de l'entendement aux formes de l'intuition.

Cette opération de l'imagination est pour Kant toujours double, reproductrice et productrice, car l'imagination doit d'un côté reproduire empiriquement les perceptions pour les saisir, mais ceci avec un certain schéma ou dessein, avec un critère d'ordre, d'association et d'affinité dans la reproduction qui est produit par l'imagination elle-même :

« La première chose qui nous est donnée est le phénomène, lequel, quand il est accompagné de conscience, s'appelle perception (...) Mais, comme chaque phénomène renferme des éléments divers, et que par conséquent il y a dans l'esprit des perceptions diverses naturellement disséminées et isolées, il faut qu'il s'établisse entre elles une liaison qu'elles n'ont pas dans le sens même. Il y a donc en nous une faculté active qui opère la synthèse de ces éléments divers ; cette faculté est ce que nous nommons l'imagination, et l'action de cette faculté s'exerçant immédiatement dans les perceptions est ce que j'appelle l'appréhension (...) c'est seulement au moyen de cette fonction transcendante de l'imagination que sont possibles même l'affinité des phénomènes, avec elle l'association, et par celle-ci enfin la reproduction suivant des lois, par conséquent l'expérience elle-même (...) ce n'est qu'au moyen de l'imagination dans son rapport à l'intuition sensible que des concepts appartenant à l'entendement peuvent être effectués par le rapport des éléments divers à l'unité de l'aperception (...) Les deux termes extrêmes, la sensibilité et l'entendement, doivent nécessairement s'accorder au moyen de cette fonction transcendante de

---

*relations of the terms in the premisses and conclusion. His doctrine of the schemata can only have been an afterthought, an addition to his system after it was substantially complete. For if the schemata had been considered early enough, they would have overgrown his whole work.*

l'imagination (...) L'expérience réelle, qui se compose de l'appréhension, de l'association (de la reproduction), enfin de la récoognition des phénomènes, contient (...) certains concepts qui rendent possible l'unité formelle de l'expérience et avec elle toute valeur objective (toute vérité) de la connaissance empirique. »<sup>433</sup>

Cette architectonique, cette machinerie de la Raison dans laquelle le schématisme prend sens pour la philosophie kantienne, ne doit pas être pour nous plus qu'une comparaison clarificatrice.

Dans un schématisme non transcendantal, un schématisme comme celui que nous tentons de développer comme technique graphique concrète de matérialisation et production de texte, dans une constante pratique de l'époque, nous pouvons continuer, certes, à dire que le schéma graphique qui est dessiné sur une feuille ou n'importe quel support concret ou numérique, provient en quelque sorte d'un schème immatériel conçu ou imaginé avant d'être ainsi consigné.

Mais nous ne pouvons pas permettre que cette manière de parler d'un schème immatériel et un schéma matériel comme deux choses distinctes (qui est non seulement habituelle mais assez utile) nous amène à soutenir ou à imposer une position métaphysique dualiste (soit-elle idéaliste ou sensualiste, transcendantale ou réaliste).

L'objectif de l'usage de ce schématisme non transcendantal n'est pas d'affirmer ou de reprendre le système kantien, ni aucun autre système ou non-système philosophique, pour faire référence aussi aux pensées qui puissent refuser cette dénomination de *système*. L'objectif disions-nous est de mettre en valeur une certaine discontinuité : la discontinuité des corpus philosophiques, non seulement des divers auteurs, mais des multiples scènes ou espaces philosophiques cartographiés dans un seul et même corpus.

Nous ne craignons pas de revitaliser avec ceci le *vidéocentrisme*, et le logocentrisme qui en est la source, maintes fois dénoncé de la tradition, qu'à ce sujet, nous pouvons dénommer platonico-occidentale<sup>434</sup>.

Certes, il peut être discuté si le fait de donner ou réclamer une plus grande place dans le texte philosophique pour l'image et le graphisme, ne se trouve pas plutôt dans

---

<sup>433</sup> KANT Emmanuel. Critique de la raison pure. Tome 2. Éd. Cit. p.329-333.

<sup>434</sup> CAVARERO Adriana. A più voci. Milan : Feltrinelli, 2003, p.94. *Il marchio antiacustico e videocentrico del pensiero platonico, e perciò della filosofia occidentale*.

la ligne antiacoustique de la tradition, car un schéma ou une image ne peuvent qu'être vus, ou bien expliqués, racontés, mais pas lus à voix haute à la manière du texte écrit.

Mais ceci doit être discuté dans le contexte du fait que nous sommes aussi critiques et bien directement de certains traits de la tradition, dans ce cas particulier de la prééminence presque complète de l'écrit sur le graphique. Et il nous semble que la discussion ne doit pas tourner autour d'un choix obligatoire entre ces deux critiques, mais plutôt autour d'une formule pour faire que ces deux critiques puissent être faites dans leur complémentarité.

Dans tous les cas, nous attribuons le bas statut du graphisme en philosophie, et son usage rare, au fait que l'uniformité du texte écrit permet, non pas que le texte soit davantage susceptible à la transmission orale (plus susceptible que s'il comportait des images), mais que le message passe de la manière la plus directe et fermée possible à la réflexion.

Donner de la place à l'image dans le texte, dans cet endroit où presque tout est déjà visuel, et où la tactilité, l'acoustique, etc. se voient réduites au minimum de tourner une page, ou de faire défiler un texte numérique, c'est donner de la place à une pause, à une quête interprétative ouverte et presque inconsciente, où l'image ou le graphisme nous force de prendre un temps pour nous-mêmes, pour sortir des histoires qui nous sont racontées, et voir si elles tiennent la route.

Il nous semble que si la visualité alphabétique du texte tient la route de la visualité de l'image, cela ne veut pas dire que son sens a été réduit, mais bien au contraire. Tenir une lecture dans la simplicité des deux dimensions, après cette simplicité, et aussi après cette petite pause de lecture à laquelle les images nous invitent, implique que le flux du sens n'a pas suivi la voie textuelle, hautement maîtrisée par l'auteur et par l'universalité.

Pourquoi, depuis quel point de vue, cette vertu des images et des graphismes, cette capacité à nous forcer un arrêt, un moment de suspension, de recul et d'interprétation, pourrait-elle être indésirable ? Nous laissons la question simplement posée, et affirmons qu'au moins depuis notre perspective, la discontinuité que l'image introduit dans le texte, précisément car elle s'adresse plus directement aux sens que la graphie linguistique, est souhaitable pour une philosophie et pour tout type de discours

qui cherche la connaissance, l'expression, ou le partage, et non pas la simple imposition d'un point de vue.

Nous cherchons ainsi un certain usage de l'image, non pas pour tromper le lecteur, car nous ne croyons point au préjugé traditionnel du caractère illusoire des sens<sup>435</sup>, mais pour performer encore d'une manière concrète le discontinu et ses avantages dans le texte : introduire, comme avec l'épochè, de manière méthodique le plus grand nombre de lacunes, de pauses et d'ouvertures possible.

Dans le texte, tel qu'il est connu et habituellement réalisé aujourd'hui (peu importe qu'il soit matériel ou numérique), il y a deux graphismes : un réglé à un alphabet déterminé et à une langue spécifique (l'écriture), et un plus large, qui donne à voir, non pas à lire, des images de toute sorte (photographies, schémas, etc.). Dans ce contexte nous avons le choix entre deux pôles graphiques qui se sont développés très inégalement et séparément : la lecture continue et rationnelle d'une part, et l'éclat, l'impression sensuelle, autrement, indirectement rationnelle, de l'image, d'une autre.

## IV.2. LE SENSIBLE : DE LA SENSATION AU SENTIR.

Ce troisième chapitre correspond dans le plan général de ces mémoires de thèse, à l'endroit où l'héritage sur le contexte thématique du toucher est systématisé. Autrement dit, l'endroit où la filiation thématique traditionnelle sur la notion de sensibilité (et du toucher, contenu conceptuellement en elle) est schématisée. Bien sûr, dans la mesure de nos possibilités et sans prétendre un quelconque achèvement. Ceci est réalisé principalement dans le but de rendre visibles et disponibles les acquis des

---

<sup>435</sup> Sur ce préjugé, il faut dire en tout cas que, comme pour toute autre notion, il n'y a eu bien sûr pas une unique attitude traditionnelle à l'égard des sens. Les sens ont, certes, été parfois méprisés, mais aussi parfois tenus en haute estime. Quand nous parlons de préjugé ou d'un trait critiquable de la métaphysique occidentale, c'est toujours pour relativiser une position qui semble avoir été largement majoritaire, et qui semble avoir affectée -selon notre perspective- négativement les développements philosophiques postérieurs. Deux pôles de positionnement ou de valorisation du sensible sont à considérer comme traditionnels : (...) *la critique des sens comme pouvoirs d'illusion, puis d'égarement et de dégradation de l'esprit, se prolonge, à travers plusieurs changements de signification, du Gorgias jusqu'au Discours de la Méthode en passant par les Confessions et la Cité de Dieu. Inversement le large accueil que les Physiologues ioniens faisaient dans leur cosmologie aux qualités sensibles se retrouve dans la confiance que les Épicuriens accordent aux données des sens et dans la place que tiennent plaisir et douleur à la base de leur éthique.* SIMONDON Gilbert. Cours sur la perception (1964-1965). Chatou : Les Éditions de la Transparence, 2006, p.4.



recherches précédentes sur le sujet, soit pour les préserver et réactiver, soit pour les laisser clairement dehors le champ de notre travail. Ceci est également réalisé, comme nous l'avons dit en début de cette partie, pour voir pratiquement les effets de l'introduction d'une discontinuité dans le texte par des images, tout en sachant qu'elles ne sont pas proposées comme uniques, univoques, fixes ou préférables à des schémas qui pourraient être construits par d'autres au même sujet.

La portion de l'héritage traditionnel que nous avons choisie pour cette partie est bien déterminée et assez restreinte. Il s'agit en effet seulement des recherches phénoménologiques sur la sensibilité (et parmi elles, de quelques-unes), avec uniquement un début non phénoménologique : le passage par la pensée aristotélicienne sur le toucher. Nous passons encore par les mouvements aristotéliens, pour donner un contexte aux schémas phénoménologiques dans cette ancienne théorie métaphysique qui nous semble encadrer, ou plutôt influencer toutes les notions contemporaines sur la question.

\*

Il faut commencer par dire que la sensation et la perception sont des notions clairement distinctes de nos jours, avec une signification peu variée d'une vision de monde à l'autre. Ainsi autant pour la psychologie et les sciences cognitives que pour la physiologie médicale, par exemple, la perception implique et enveloppe la sensibilité, qui est comprise habituellement simplement comme le rendement des sens corporels.

Typiquement dans l'actualité, on dira que la perception (*perceptio*) est une performance de l'individu (*percipiens*), qui se sert de ses sens corporels, prenant l'information qu'ils fournissent, pour générer un *perceptum*.

Les sensations sont ainsi le matériel désorganisé et disparate que la perception ordonne, hiérarchise et interprète, pour être utilisé dans un contexte pratique donné.

Sous le titre de *perceptum* tombe toute chose qui peut être perçue, interne ou externe au sujet, et les situations qui comprennent une multiplicité de ces *percepta* externes et internes. Tout ce qui existe pour un sujet, dans n'importe quel mode d'existence (supposément réel, supposément irréel, supposément avéré ou pas, onirique, poétique, etc.) constitue ainsi un *perceptum* particulier.

*Perceptum* est toute chose depuis le plus concret jusqu'au plus abstrait, depuis un trait d'objet (par exemple, la chaleur de cette tasse de thé), passant par un ressenti plus ou moins complexe (par exemple, celui d'avoir faim, celui d'être debout, celui d'être statique, celui d'être irrité, celui d'être amoureux, ou celui d'avoir confiance dans l'avenir), jusqu'à la perception de situations qui impliquent, mélangent, sélectionnent et organisent de nombreuses perceptions particulières comme celles-ci.

Les sens corporels sont subséquemment conçus comme le volet matériel de la perception, qui se présente comme une opération immatérielle, de la conscience ou de l'esprit. Ainsi la sensibilité se trouve affectée, en tant que notion, de tout ce qui traditionnellement a été élaboré par rapport à la matière : désorganisation, anarchie, et dépendance totale par rapport au pôle formel ou immatériel (dans ce cas représenté par la perception).

Sur la base de cette séparation conceptuelle et de cette hiérarchisation entre la perception et les sens, les débats actuels vont tenter d'explorer quels sont les mécanismes de fonctionnement des sens d'une part, et de la perception de l'autre, pour savoir comment ils s'accordent. Ceci, dans la plupart des cas, dans un cadre physicaliste, étant donné que le physicalisme est le paradigme des disciplines habituellement concernées par l'étude de ces notions, voire de la médecine, la psychiatrie, les sciences cognitives, etc.

Une légère variation de cette perspective physicaliste du rapport sens/perception, comme analogue au rapport matière/forme, a été introduit avec l'ouvrage de James Gibson sur les systèmes perceptuels. Dans sa proposition la perception n'agit pas comme une sélection et élaboration des sensations, mais comme une sorte d'organe sensible global et autonome, qui cherche activement à capter les informations de l'environnement, interne ou externe :

« Au lieu de supposer que le cerveau construit ou calcule les informations objectives à partir d'un afflux kaléidoscopique de sensations, on peut supposer que l'orientation des organes perceptuels est gouvernée par le cerveau, de sorte que tout le système d'*input* et *output* résonne avec l'information externe. Si cette formule est correcte, les *inputs* des nerfs sensoriels ne sont pas la base de la perception, tel qu'il nous a été enseigné depuis des siècles, mais seulement la base des impressions sensorielles passives. Ce ne sont pas les données de la perception, ni la matière

première à partir de laquelle la perception est façonnée par le cerveau. Les sens actifs ne peuvent pas être simplement les initiateurs de signaux dans les fibres nerveuses, ou de messages au cerveau ; au lieu de cela, ils sont comme des tentacules et des antennes. Et la fonction du cerveau quand il se boucle à ses organes perceptuels n'est pas de décoder des signaux, ni d'interpréter des messages, ni d'accepter des images. Ces vieilles analogies ne s'appliquent plus. La fonction du cerveau n'est même pas d'organiser l'*input* sensoriel ou de traiter les données, selon la terminologie moderne. Les systèmes perceptuels, y compris les centres nerveux situés à différents niveaux jusqu'au cerveau, constituent des moyens de rechercher, solliciter et extraire des informations sur l'environnement à partir de la panoplie fluante d'énergie ambiante.<sup>436</sup> »

Il ne nous semble pas que cette perspective qui interprète les sens comme des systèmes perceptifs, a comme seule qualité celle de souligner le caractère actif de la quête perceptive, l'adaptation et l'ajustement du système perceptuel de l'individu. Ceci a été néanmoins fortement souligné au moins depuis les travaux de Merleau-Ponty. Outre cela il ne nous semble pas qu'elle représente une variation significative au système dual sensation/perception, si ce n'est pour le fait qu'elle réduit la place de la sensation, catégorisant comme *perceptives*, plusieurs des fonctions qui étaient auparavant considérées comme sensibles.

Or nous voudrions nous placer dans un recul par rapport à la séparation même entre sensation et perception. Il est important pour nous à ce sujet de nous rappeler des mots de Simondon : *Est-il possible d'isoler des problèmes perceptifs les questions*

---

<sup>436</sup> GIBSON James. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. New York : Praeger, 1983, p.5. *Instead of supposing that the brain constructs or computes the objective information from a kaleidoscopic inflow of sensations, we may suppose that the orienting of the organs of perception is governed by the brain so that the whole system of input and output resonates to the external information. If this formula is correct, the input of the sensory nerves is not the basis of perception as we have been taught for centuries, but only the basis for passive sense impressions. These are not the data of perception, not the raw material out of which perception is fashioned by the brain. The active senses cannot be simply the initiators of signals innervate fibers or messages to the brain ; instead they are analogous to tentacles and feelers. And the function of the brain when looped with its perceptual organs is not to decode signals, nor to interpret messages, nor to accept images. These old analogies no longer apply. The function of the brain is not even to organize the sensory input or to process the data, in modern terminology. The perceptual systems, including the nerve centers at various levels up to the brain, are ways of seeking and extracting information about the environment from the flowing array of ambient energy.*

*relatives à la sensation ? Non, ce serait projeter arbitrairement sur un long passé de cheminement intellectuel une préoccupation assez récente de distinction de niveaux*<sup>437</sup>.

Suivant cette ligne d'interprétation et la méthodologie phénoménologique que nous nous exigeons, nous considérons que pour étudier le toucher et le contexte thématique dont il fait partie, nous devons, non pas nous fonder forcément dans notre expérience en première personne des sens ou de la perception, mais au contraire, comprendre que cette expérience personnelle est déterminée par des sédimentations et des institutions idéologiques ou philosophiques (des classifications, définitions, hypostations, hiérarchisations, etc.), que nous devons au possible tenter de questionner, déjouer, ou de moins ne pas reproduire inopinément.

Ainsi dans ce cas, nous tenterons de commencer la discussion sur la sensibilité sans supposer la séparation entre perception et sensation. Pour cela pensons au mot que dans la Grèce des premiers philosophes, désigna ces deux choses : *αἴσθησις*.

Nous pouvons retracer une grande polysémie pour ce terme.

Possiblement dérivé d'*αἶω* (entendre, percevoir<sup>438</sup>), *αἴσθησις* pouvait signifier :

a. un état physico-psychologique général, par exemple la sensation d'être fatigué, ce que nous pourrions appeler de nos jours le résultat d'une perception ou d'une série de sensations et de perceptions en nous, par exemple encore, le fait d'avoir froid ou faim pouvaient être dans ce sens des *αἰσθήσεις*.

b. la perception de certaines qualités ou aspects des choses par les sens, par exemple, la sensation que nous avons d'irrégularité, à la fois de douceur et de multiples picotements, quand nous effleurons l'herbe avec notre main.

c. la capacité de sentir en général, tous sens confondus, voire la totalité ou l'ensemble des sens.

d. l'ensemble d'actions et processus nécessaires pour la perception de ce sentir.

e. un des sens corporels en particulier.

Dans le contexte de cette polysémie (simultanément l'utilisant et la nourrissant), les philosophes ont travaillé la question des sensations, l'inscrivant de plus en plus dans la polarisation croissante entre le matériel et l'immatériel, qui est, de nos jours, complètement supposée et que l'on ne questionne plus.

<sup>437</sup> SIMONDON Gilbert. Cours sur la perception (1964-1965). Éd. Cit. p.4.

<sup>438</sup> CHANTRAINE Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Tome I. Ed. Cit. p.42.

En effet, grâce au témoignage sur les philosophies présocratiques fait par Aristote, nous pouvons présupposer que la dichotomie entre le matériel et l'immatériel est la plus ancienne, précédant la dichotomie platonicienne entre le sensible et l'intelligible, et celle entre la matière et la forme d'Aristote lui-même, et d'où proviendrait pour nous, avec les transformations et les sédimentations amenées par le temps, la séparation moderne de la sensation et la perception.

Aristote nous dit au premier livre de sa Métaphysique, que la majorité des premiers philosophes (*Τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλεῖστοι*) trouvait les principes de toute chose dans la matière (*ἕλη*), ainsi même celui qui est considéré comme le plus ancien, Thalès (né vers 625 avant J.-C.), prend pour principe de toute chose l'eau (*ὑδωρ*).

Ces premières philosophies semblent avoir discuté ainsi, sur les choses existantes et leurs origines, prenant les sens comme source, et toujours ayant en considération une pluralité d'éléments matériels (les fameux quatre éléments) que chaque philosophe classifiait et hiérarchisait selon son critère.

Au chapitre quatre du premier livre de la Métaphysique, Aristote nous dit que ce n'est qu'avec Xénophane, approximativement cent ans après Thalès, que l'on aurait cessé d'interroger et travailler à partir des éléments matériels multiples, et qu'on aurait commencé à parler de l'unité (*ἐνίσας*) comme principe des choses.

Xénophane n'aurait pas éclairci si ce principe unitaire de toute chose était de nature matérielle ou immatérielle. Les disciples de Xénophane en revanche, Mélissos et Parménide, auraient déterminé, chacun à sa manière, la nature de cette unité.

Mélissos aurait résolu que l'unité était matérielle, et Parménide qu'elle ne l'était pas.

Ainsi, c'est chez Parménide, le père du continuisme tel que nous l'avons étudié, que la thématization matérielle inhérente à la philosophie présocratique, commence à se faner, spécifiquement avec sa détermination du principe de l'unité comme non matériel mais rationnel (*κατὰ τὸν λόγον*).

Nous pouvons ainsi situer chronologiquement le début de l'usage et de l'influence de la dichotomie matériel/immatériel, à ce moment où Mélissos et Parménide dévisagent différemment l'unité ; ce moment où, d'après Aristote, Parménide, ayant défini le principe de toute chose par la raison, se voit obligé de

compléter son système pour rendre compte des phénomènes naturels qui ne sont pas immatériels, ce qu'il aurait fait en y intégrant les principes de la chaleur et du froid (*θερμὸν καὶ ψυχρόν*) comme moteurs du devenir visible.

Nous pourrions aller plus loin en arrière avec notre questionnement sur les origines des dichotomies qui concernent le corps, les sens, et ultimement le toucher, en faisant par exemple la comparaison de la perspective pythagoricienne et la perspective qu'Aristote dénomma des physiciens (*οἱ φυσικοὶ*).

Nous pourrions explorer la possibilité de que déjà là (dans le débat au cœur duquel Parménide s'est formé), il aurait pu y avoir deux prises de position contraposées concernant les choses et leur principe, où les sens étaient déjà mystifiés et méprisés par certains (les pythagoriciens, théoriciens de la puissance des nombres, et donc du rationnel et de l'immatériel, qu'ils ont comme dimensions propres), et revendiqués par d'autres, par ces physiciens : les philosophes de l'école d'Ionie, voire *les philosophes qui étudient la nature sans nier, comme Parménide et Mélissos, les principes mêmes de la science en soutenant l'unité et l'immobilité de l'être*<sup>439</sup>.

Nous préférons pourtant en arriver là avec ces spéculations, lorsque c'est aussi chez Parménide que nous avons situé le début du continuisme et lorsque ce type de quête pour les origines ne peut être qu'une tentative toujours frustrée et excessivement hypothétique. Arrêtons-nous donc et reprenons le chemin historique des sensations dans quelques-uns de ses moments clés, commençant par le *Timée*, où à plusieurs moments la dichotomie matériel/immatériel sera mise en avant, se déclinant distinctement dans la dichotomie sensible/intelligible :

« (...) ce que nous voyons, et ce que nous sentons par nos organes (*διὰ τοῦ σώματος αἰσθανόμεθα*), a-t-il seul de la réalité ? n'y a-t-il absolument rien au-delà ? (...) il faut distinguer deux choses, parce qu'elles se forment en nous séparément et avec des caractères différents. En effet, l'une vient de la science, l'autre de la persuasion : l'une est toujours conforme à la droite raison (*ἀεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου*), l'autre est sans raison (*ἄλογον*) ; l'une est inébranlable (*ἀκίνητον*), l'autre peut chanceler (*μεταπειστόν*). (...) Cela étant, il faut reconnaître qu'il existe une idée toujours la même, qui n'a pas commencé et qui ne finira pas (*ἀγέννητον καὶ*

---

<sup>439</sup> ARISTOTE. Physique ou Leçons sur les principes généraux de la nature, tome I. Ed. Cit. p.453.

*ἀνώλεθρον*), ne recevant en elle rien d'étranger et ne sortant pas d'elle-même, invisible et insaisissable à tous les sens (*ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον*), et que la pensée (*νόησις*) seule peut contempler ; et une autre chose (...) sensible (*αἰσθητόν*), engendrée (*γεννητόν*), toujours en mouvement (*πεφορημένον αἰεὶ*), naissant en un certain lieu pour en disparaître ensuite, objet de l'opinion jointe à la sensibilité. La troisième espèce (*τρίτον δὲ αὖ γένος ὄν*) est le lieu éternel (*τὸ τῆς χώρας αἰεὶ*), ne périssant jamais et servant de théâtre à tout ce qui commence d'être, ne tombant pas sous les sens (*ἀναίσθησίας*), mais perceptible (*ἄπτὸν*) pourtant par une sorte d'intelligence bâtarde (*λογισμῶ τινι νόθῳ*).<sup>440</sup> »

Trois types platoniciens donc : les choses intelligibles, les sensibles, et la *χώρα*, ou le milieu intensif où ces deux types de choses émergent.

Rappelons-nous du fragment de Parménide à partir duquel nous avons commencé à définir le continuisme<sup>441</sup>, comparons-le avec ce fragment du Timée, et remarquons que l'être intelligible platonicien correspond à ce que Parménide a dit concernant l'être.

Ce qui ne correspond pas en revanche, c'est que Platon admet une certaine réalité du sensible que Parménide s'applique à délégitimer presque absolument.

La perspective platonicienne peut ainsi être lue comme une certaine intégration ou un mélange de la perspective immatérielle d'une part, et de la perspective matérielle d'une autre. Celui-ci n'est qu'un exemple du travail de Platon, qui dans ses dialogues intégra en récit, des éléments qui se trouvaient en circulation et controverse dans les cercles philosophiques, des éléments de débats déjà anciens à son époque.

Dans cette intégration platonicienne, il y aura pourtant, bien évidemment, une forte priorité de l'immatériel et l'intelligible, par rapport au matériel et sensible.

La dichotomie intelligible/sensible se voit ainsi formée clairement dans ses pôles, dans ses termes, avérée et mise en opération, en Grèce avec Platon, à partir des débats bien antérieurs à lui sur le matériel et l'immatériel.

Elle continuera à partir de là, sa route de déclinaisons et reformulations.

---

<sup>440</sup> PLATON. Timée. Dans Œuvres de Platon, Tome douzième, traduction par Victor Cousin. Paris : Rey et Gravier, 1839, 51c - 52b, p.158.

<sup>441</sup> Cf. *Supra*. p.22.

De cette manière déjà chez Platon cette dichotomie s'exprimera également dans ce qui est considéré comme un des traits caractéristiques du platonisme et comme l'héritage laissé à sa descendance chrétienne, à savoir le dualisme corps/âme :

« Quand donc, dit celui-ci (Socrate), l'âme atteint-elle la vérité ? (*ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται*) (...) elle réfléchit assurément alors le mieux, quand aucune de ces perceptions ne trouble elle, ni l'ouïe ni la vue, ni un chagrin ni quelque plaisir<sup>442</sup> (...) pendant le temps pendant lequel nous vivrons, nous serons, comme il paraît, le plus près ainsi du savoir, si le plus possible nous n'avons commerce en rien (*μηδὲν ὀμιλῶμεν*) ni n'avons communication en rien (*μηδὲ κοινωνῶμεν*) avec le corps, pour ce en quoi du moins il n'y a pas entière nécessité, et si nous ne nous remplissons pas de la nature de lui<sup>443</sup>, mais demeurons-purs (*καθαρεύομεν*) séparés de lui (*ἀπὸ αὐτοῦ*), jusqu'à ce que dieu lui-même délie nous (*ἀπολύσῃ ἡμᾶς*). Et ainsi à la vérité nous séparant purs (*καθαροὶ*) de la folie du corps (*ἀφροσύνης τοῦ σώματος*), comme est la vraisemblance, et nous serons avec des êtres tels que nous et nous connaissons par nous-mêmes toute l'essence pure ; et ceci est sans doute le vrai : car il ne serait pas permis à un homme non pur (*μὴ καθαρῶ*) de percevoir (*εἰσέπτεσθαι*) quelque chose de pur.<sup>444</sup> »

Ce fragment est particulièrement important pour nous, car le rapport avec le sensible est mis en termes de contamination et souillure, voire en termes de toucher. Il faut pour Platon se séparer, se détacher (*ἀπολύσῃ*) c'est-à-dire perdre le contact (*ἀπὸ*) avec le corps et les sens. Seulement ainsi nous pourrions être purs (*καθαροὶ*) dans notre âme et rentrer en contact (*εἰσέπτεσθαι*, forme verbale provenant d'*ἄπτω*, *je touche*) avec quelque chose de pur, voire l'intelligible, la vérité, les Idées. Ce fragment nous montre ainsi que le toucher et le contact sont présents non seulement comme un facteur du sensible mais aussi de l'intelligible. Le rapport avec l'immatériel était compris aussi comme un rapport de contact, même s'il s'agissait d'un contact non sensuel ni corporel. Le contact et le toucher existent dans les deux dimensions : dans la dimension somatique et dans la dimension psychique.

<sup>442</sup> PLATON. Phédon, dialogue sur l'immortalité de l'âme, bilingue grec et français. Paris : Hachette, 1847, 65d, p.57.

<sup>443</sup> *Ibidem.* 67a, p.65.

<sup>444</sup> *Ibidem.* 67b, p.67.



### IV.3. ARISTOTE : LA DISCONTINUITÉ D'UN CONTACT CONTINU.

*Les pieds, et toutes les autres excroissances incongrues des créatures terrestres, proviennent de ce que leur formation n'est pas commandée par un seul centre, extérieur à elles, mais par plusieurs. La plante est attirée en partie par la Terre, en partie par le Soleil, de ce fait elle croît à moitié vers le bas, à moitié vers le haut. L'animal, bien que moins attiré dans sa formation par la Terre, l'est encore notablement ; ainsi s'expliquent ces pousses, les jambes, qui le tirent vers le bas. Mais dans la formation de la créature solaire, n'intervient que l'attraction du Soleil (...) Mais si les anges n'ont pas de jambes, comment se meuvent-ils ? De la même manière que se meuvent les planètes rondes.<sup>445</sup>*

Tout penseur encyclopédique, c'est-à-dire tout philosophe qui adresse une grande variété de sujets, dans la visée de thématiser la totalité du monde, ou du moins ses points essentiels, doit forcément réduire et simplifier excessivement la profusion de réalités dont il s'occupe.

Cette simplification, justifiée dans le contexte d'un travail de la sorte, pousse le penseur encyclopédique au moins à une certaine imprécision, quand il ne se voit pas poussé directement à l'erreur.

On peut dire en effet, sans tomber dans aucun délire ou expectative exagérée de fidélité herméneutique, que le penseur encyclopédique, par l'extension de son étai d'étude, est toujours le premier maillon d'une longue chaîne de nocuité interprétative.

A partir du moment où nous voulons étudier et reprendre les mots d'un penseur encyclopédique, nous devons accepter de faire partie de cette chaîne.

Faire de la philosophie, non seulement lorsque nous travaillons sur les traces d'un penseur encyclopédique, mais sur n'importe quel document, n'est en quelque sorte qu'assumer ce concours, cette intégration de nos mots dans un flot de malentendus, dans un excès de langage, que nous ne pouvons aucunement gérer.

---

<sup>445</sup> FECHNER Gustav Theodor. Anatomie comparée des anges, suivi de Sur la danse. Paris : Éditions de l'Éclat, 1997, p.38-39.

Si nous voulons nous protéger d'une déception constante, et garder la tempérance qu'il faut à tout travail de longue haleine, il est obligatoire d'accepter ceci et renoncer à la croyance à des réalités pures que l'on pourrait adresser par un discours absolument juste, ainsi qu'à la croyance au fait que ce discours pourrait être ensuite repris sans défaut, réitérant et conservant intact le prétendu lien entre la réalité et le langage.

Nous devons renoncer pas par pas, étape par étape, à toutes les croyances impliquées dans ce mythe de la réalité, de l'originalité d'un discours en contact direct ou impeccable avec elle, qui pourrait passer sans fautes d'une intelligence à la suivante. Nous acceptons de cette manière la mesure de préjudice nécessaire à toute lecture, à toute reprise, dans le domaine de la philosophie et ailleurs, du malentendu obligatoire et d'un certain maniement impliqué dans toute réinterprétation.

Pourtant, dans cette renonciation, sur cette conscience de l'impossible justesse de la parole, de notre parole, nous aspirons à un discours, dirions-nous, *plutôt* juste : plus juste que d'autres et déjà plus juste que le silence.

Dans cet esprit nous pouvons continuer notre impraticable parole, et faire l'éloge même de ces paroles élargies, trop élargies, générales jusqu'à l'encyclopédique.

Une telle parole fournit l'aperçu panoramique qui permettra à ceux qui sauront contextualiser son regard, d'avancer fluide et rapidement par des thématiques autrement difficiles à rassembler, ou même impossibles d'aborder.

Quitte d'appliquer un anachronisme, l'on retrouve l'archétype d'un tel penseur encyclopédique chez Aristote, qui a eu le mérite de donner, dans sa torsion, l'image la plus complète de la philosophie hellène présocratique et aussi platonicienne, et de qui nous nous sommes déjà servis maintes fois dans ces travaux. Quelle est la part perdue de la pensée des atomistes, des fondamentaux de la philosophie du contact que nous cherchons à construire, dans la pensée aristotélicienne ? Cette question sans réponse doit être posée à ce point de notre parcours. Sans doute pour aller au-delà de lui dans toutes les directions que l'histoire et l'imagination nous permettent, il nous faut faire encore une fois un pas bien marqué dans l'œuvre d'Aristote, pour retracer les mouvements d'une philosophie du contact.

### IV.3.1. Pensée des limites et cosmologie du contact : le contact qui ne touche pas.

(...) πάντα γὰρ ἄπτεται καὶ συνεχῆ ἔστι ταῖς  
σφαίραις.<sup>446</sup>

La philosophie du contact chez Aristote est souvent réduite à ce qu'il a pu spécifiquement dire à propos de celui de nos sens corporels qui réside dans notre peau.

Il aborde cette question spécifiquement dans ses écrits sur l'âme et sur les caractéristiques des êtres animés ou vivants. Ce type de philosophie naturelle datée de plus de deux mil ans est bien sûr largement périmée grâce aux sciences modernes, et retrouve fort peu d'intérêt chez les théoriciens actuels en général.

Pourtant elle reste pour nous très importante. Une reprise assez extensive en a été faite récemment par Jacques Derrida dans un ouvrage de 1992<sup>447</sup>, moins dans un intérêt pour le toucher ou pour ses thématiques historiques, que pour l'hommage que l'auteur voulait faire du philosophe Jean-Luc Nancy.

Malheureusement le toucher a été traité aussi dans cette reprise, seulement en rapport à l'âme sensitive, et aux voies herméneutiques que le travail aristotélicien sur cette partie de l'âme pouvait ouvrir.

Or si nous réalisons un premier exercice d'épochè, une première suspension par rapport au regard habituel qui existe sur la doctrine aristotélicienne, nous pourrions nous apercevoir rapidement que le contact y existe bien avant que l'âme sensitive en jeu. Pour parler du contact chez Aristote il faut d'abord parler de sa cosmologie, car c'est là, avant la thématique des âmes individuelles, à même l'architecture physique et métaphysique du cosmos aristotélicien, qu'il apparaît comme expression des oppositions fondamentales de ce système.

En effet, le système cosmique aristotélicien repose sur des considérations philosophiques sur certaines dichotomies bien précises : à savoir les dichotomies pluralité/unité (*πλῆθος καὶ τὸ ἕν*), continu/discontinu (*συνεχῶν* et *μὴ συνεχῶν*), et infini/limité (*ἄπειρον* et *πέρας*). Ces trois dichotomies sont exprimées et impliquées

---

<sup>446</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Paris : Ladrangé, 1866, 287b, paragraphe 5, chapitre IV, livre II, p.138. *Tout est en contact avec les sphères et ne fait que les continuer.*

<sup>447</sup> DERRIDA Jacques. Le toucher, Jean-Luc Nancy. Paris : Galilée, 2000.

dans la notion aristotélicienne de contact cosmique. Ainsi, avant toute psychologie, avant même toute métaphysique, le contact est, chez Aristote, une affaire cosmologique.

Pour rendre visible ce contact cosmique, son omniprésence et son caractère articulatoire et expressif des oppositions fondamentales, il nous faut persister dans notre exercice d'épochè, et sans l'arrêter revenir aux textes aristotéliens pour interroger les motivations du regard habituel posé sur Aristote et sur son œuvre : pourquoi le contact est-il devenu le simple rendement animico-sensible d'un individu déterminé ? Pourquoi toute la richesse de son sens n'a pas été équitablement héritée ?

Nous sommes tentés de formuler une réponse historique, peut-être bien trop simple pour ces questions, à savoir, que les recherches et découvertes astronomiques des seizième et dix-septième siècles (Tycho Brahé, Kepler, Newton, Galilée) ont mis en marche l'abrogation de la vision aristotélicienne de l'univers, après laquelle seulement quelques aspects de sa philosophie ont survécu comme héritage encore légitime, encore acceptable pour la communauté scientifique.

En philosophie, on peut certainement reprendre tout le travail d'Aristote dont une documentation est conservée, et pas se tenir aux limites de ce qui est habituellement repris de son œuvre. Mais l'héritage légitime pour ceux qui ne sont pas philosophes, ou même pour ceux qui ne sont pas des philosophes dédiés spécifiquement aux doctrines grecques anciennes, est très restreint.

En effet, de l'œuvre aristotélicienne, ce ne sont que la logique et certains fragments des études sur les êtres vivants qui continuent à être pris en compte, et cette lecture habituelle que nous venons de dénommer *l'héritage légitime* d'Aristote, fonde notre tendance à voir le toucher comme un simple sens subjectif chez cet auteur. Le contact cosmique aristotélien semble ainsi oublié.

Nous pouvons néanmoins aussi tenter d'articuler une autre réponse. Une réponse à partir d'Aristote lui-même et son dualisme, qui semble le forcer à un mépris des sens corporels, ce qui produit une hiérarchisation des régions et des pratiques de la connaissance, qui finit par graduellement empêcher le Stagirite lui-même de pouvoir thématiser ensemble le toucher animique et le toucher cosmique.

En effet, la psychologie (qui chez Aristote est en réalité une anthropologie, une véritable *machine anthropologique*) dualiste aristotélicienne établit une âme

tripartite<sup>448</sup>, végétale, animale et humaine. Dans cette âme, à son niveau le plus basique, il y a une capacité nutritive et de croissance, ensuite dans son niveau intermédiaire apparaît la sensibilité et le désir, tandis que dans son dernier niveau apparaît l'intelligence.

L'humain est ainsi conçu comme un animal qui a, à la fois, du désir et de l'intelligence, voire un corps et une âme. Cette âme peut se purifier de ce corps, comme dans la philosophie de Platon, par un travail intellectuel qui oblige à faire abstraction du corps. Ce dualisme a pu déjà, bien avant la science moderne, déterminer l'oubli du rôle central du contact dans la doctrine totale du cosmos aristotélicienne.

Ce dualisme de la réalité humaine, détermine un dualisme des vertus, ainsi qu'un dualisme des domaines de recherche. Rappelons-nous rapidement premièrement le partage aristotélicien entre vertus morales et intellectuelles :

« Ainsi, la partie irrationnelle de l'âme paraît aussi être double. En effet, tandis que la faculté végétative ne participe en quoi que ce soit de la raison, la partie appétitive et, plus généralement, la partie désirante y participe dans une certaine mesure, en ce sens qu'elle peut entendre la raison et lui obéir, tout comme nous déférons à la raison d'un père, à celle de nos amis, sans d'ailleurs nous y soumettre comme on se soumet aux démonstrations des mathématiques. (...) La vertu dans l'homme nous présente également des distinctions fondées sur cette différence ; et parmi les vertus, nous appelons les unes des vertus intellectuelles et les autres des vertus morales. La sagesse, l'intelligence pratique et la prudence sont des vertus intellectuelles ; la générosité et la tempérance sont des vertus morales.<sup>449</sup> »

Rappelons-nous aussi du partage aristotélicien des moyens de la connaissance : vers la fin du chapitre premier du premier livre de la *Métaphysique* (Cf. 981b), pour délimiter et définir la place de la recherche qu'il propose d'entamer, Aristote fait référence à l'ouvrage que nous venons de citer concernant le partage des vertus, spécifiquement au sixième livre, dans lequel nous retrouvons une classification claire des divers modes et domaines de la connaissance : *Admettons d'abord que les moyens*

---

<sup>448</sup> Nous allons voir plus en détail les strates de cette âme, quand nous parlerons du toucher animique en particulier.

<sup>449</sup> ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Éd. Cit. p.73-74.

*à l'aide desquels l'âme arrive à la vérité, soit qu'elle affirme, soit qu'elle nie, sont au nombre de cinq : ce sont l'art, la science, la prudence, la sagesse et l'intellect. Laissons de côté la conjecture et l'opinion, qui peuvent nous induire en erreur.*<sup>450</sup>

Accepter inopinément le dualisme aristotélicien, implique l'adhésion à une hiérarchisation bien déterminée des facultés, des vertus, des modes de connaissance, des domaines de recherche, etc., où ce qui concerne la substance, la forme, l'âme et l'intellect, est placé en haut des hiérarchies, tandis que ce qui concerne les qualités, la matière, le corps et le désir, est placé en bas des hiérarchies. Nous pouvons appeler ce dualisme essentialisme, formalisme, intellectualisme, etc. ; peu importe, ce qui compte c'est que la pensée aristotélicienne invite d'elle-même aux lecteurs à une lecture où le contact se présente simplement comme un phénomène psychique du monde à échelle humaine, et au meilleur des cas, animale.

Le contact apparaît en effet premièrement et éminemment comme capacité tactile de certains complexes âme/corps (animaux, hommes), et ceci dans un lien privilégié avec le corps, effectivement et directement *dans* le corps, et seulement obliquement dans l'âme.

Le corps étant le pôle déprécié (en tout cas comparativement) de la perspective duelle d'Aristote (voire les qualités, la matière, etc.), le contact va perdre progressivement de l'importance et de la puissance en tant que concept.

À la lecture, il apparaîtra à peine comme centre d'intérêt, et ses connexions à des sujets et des thèmes importants et fréquemment étudiés de la pensée aristotélicienne seront de plus en plus réduites, jusqu'à paraître inexistantes.

\*

Maintenant que nous avons rendu plus conscients les présupposés et les non-dits du regard habituel sur Aristote, nous pouvons plus facilement continuer notre exercice d'épochè. Tout comme si nous avions développé ce que nous avons mis entre parenthèse et en suspension, pour mieux le discerner.

Nous pouvons maintenant nous permettre de traiter le contact chez Aristote autrement, dans un élargissement du regard, ou plutôt dans un changement de

---

<sup>450</sup> ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Éd. Cit. p.240. "Ἐστω δὴ οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶν καταφάναι ἢ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν· ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς· ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεῦδεσθαι.

perspective, grâce à la problématisation, ou en tout cas, l'oubli volontaire de l'anthropologie aristotélicienne et les dualismes qu'elle engendre.

En effet, sans anthropologie, donc sans théorie sur ce qui est proprement humain et important pour la vie pratique des humains, la philosophie aristotélicienne devient souple, maniable, variable selon le point de vue choisi, entre tous les points de vue possibles qui se libèrent. Sans la préoccupation de l'humain, le niveau thématique de l'intellect, et même celui de la substance deviennent de moins en moins importants et présents. Sans l'humain, quand l'on pense seulement aux astres, ce qui est important pour Aristote c'est le mouvement, la forme, le rythme, la régularité, la différence ou la ressemblance, etc. Les concepts gnoséologiques n'ont plus lieu d'être, et ainsi, le contact comme sens corporel n'apparaît tout simplement plus.

Or le contact reste un thème très important dans la thématization aristotélicienne du cosmos. Imaginons une hiérarchisation, non pas anthropologique, mais matériellement logique, presque corporellement logique (du plus grand au plus petit, du plus général au plus particulier) : quel serait le thème le plus important pour Aristote dans ces conditions ? La réponse semble claire : la totalité du cosmos.

Dans le grand dessin du cosmos aristotélicien, l'humain n'est qu'un type d'âme, certes, un type privilégié et important, car déjà il est le type dont Aristote lui-même fait partie, en plus d'être un type capable d'accéder par ses propres facultés à la connaissance de la totalité. Pourtant, l'humain reste un type d'âme, un type d'être particulier. Prendre cette perspective cosmologique pour lire Aristote signifie alors, non pas oublier que notre expérience est celle d'un être humain, mais oublier que ce soient les affaires seulement humaines qui intéressent.

Dès lors Aristote peut apparaître, moins comme le philosophe moral qu'il a certainement été, et plus comme le chercheur de la nature, non-humaine et aussi humaine, qu'il a également été.

Dans ces analyses cosmologiques ou sur le non-humain, Aristote pourra continuer à appliquer et travailler avec son expérience humaine, pour établir les prémisses de ses raisonnements, mais les objets de sa médiation cesseront d'être à l'intérieur d'un domaine restreint, pour aller partout, à tous les coins du cosmos où ses capacités et son contexte lui permettront d'aller. Observons par exemple le fragment suivant :

« Aussi doit-on penser que l'action des astres (*τῶν ἄστρον πρᾶξι*) est à peu près aussi comme celle des animaux et des plantes. Parmi les êtres de cet ordre, ce sont les actions de l'homme qui sont les plus nombreuses, puisque l'homme peut atteindre à beaucoup de biens ; et par conséquent, il fait beaucoup de choses, comme il fait aussi certaines choses en vue de certaines autres. Mais pour l'être qui est souverainement parfait, il n'a plus aucun besoin d'action ; car il est précisément à lui-même sa propre fin. Or, l'action suppose toujours deux termes, le but final qu'on poursuit, et le moyen qu'on emploie pour y parvenir. Les autres animaux ont moins d'action que l'homme ; et quant aux plantes, elles n'ont qu'une fort petite action, ou peut-être même n'en ont-elles qu'une seule.<sup>451</sup> »

Dans ce fragment nous pouvons voir comment l'expérience de l'être humain qu'il est ne cessera jamais de faire partie des considérations aristotéliennes, mais lorsque le point de vue cosmologique est adopté, les observations qu'il fait des étants non humains acquièrent une importance équivalente à celle de ces expériences.

C'est seulement alors que le phénomène du contact peut être considéré dans toute son extension, non pas simplement comme phénomène psychique humain, mais comme phénomène de l'âme animale, végétale et même de l'âme de l'être qui est d'après Aristote souverainement parfait, mentionné dans ce fragment.

Suivant le résumé fait au premier chapitre du premier livre de la *Météorologie* (Cf. § 1, 338a<sup>452</sup>), Aristote se serait déjà occupé au moment de l'écriture de ce texte, des premiers principes de la nature (*τῶν πρώτων αἰτίων τῆς φύσεως*), de toutes les parties du mouvement physique (*περὶ πάσης κινήσεως φυσικῆς*), des astres dont la marche bien ordonnée s'accomplit dans la sphère supérieure (*περὶ τῶν κατὰ τὴν ἄνω φερὰν διακεκοσμημένων ἄστρον*), des éléments des corps (*περὶ τῶν στοιχείων τῶν σωματικῶν*), et de la génération et la destruction des choses (*περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*). Traditionnellement, ce résumé a été interprété comme faisant référence à trois ouvrages aristotéliens : la *Physique*, le *Traité du ciel* et le *Traité de la génération et de la corruption*.

<sup>451</sup> ARISTOTE. *Traité du ciel*. Éd. Cit. p.181-182.

<sup>452</sup> ARISTOTE. *Œuvres d'Aristote par J. Barthelemy Saint-Hilaire : Météorologie d'Aristote avec le petit traité apocryphe du monde*. Paris : Ladrangé, 1863, p.1-2.



Du tout du corpus aristotélicien, comprenant d'œuvres morales, métaphysiques, zoologiques, poétiques, etc., ce sont ces traités physiques qui intéressent le plus pour notre phénoménologie du toucher, lorsqu'elle cherche à sortir de la petite histoire psychologisante du contact. Il faudrait tenir en compte aussi les textes logiques, car c'est toujours avec des pas syllogistiques qu'Aristote avance d'étape en étape, dans ses textes physiques, pour construire et déduire petit à petit le modèle de l'Univers qui aura accompagné, pour le meilleur et pour le pire, la marche de l'Occident, pendant des siècles.

Il s'agit d'un modèle court à décrire et plutôt simple, aux yeux de notre perspective contemporaine, habituée à s'interroger sur des modèles cosmologiques bien plus incertains, fragmentaires et difficiles de déchiffrer.

Prenons par exemple le portrait du cosmos aristotélicien de Joseph de Tonquédec (1950) :

« Comme la terre, comme l'eau, l'air et le feu dans leurs zones propres, le ciel a une surface sphérique ; il est formé de plusieurs sphères concentriques qui s'enchâssent les unes dans les autres. Et de même que les régions des quatre éléments se superposent sans qu'aucun intervalle les sépare, toutes les sphères célestes sont en contiguïté absolue ; d'autre part, la plus basse parmi elles, la sphère de la lune, touche la plus haute des sphères terrestres, celle du feu. Il n'y a pas de vide dans l'univers.<sup>453</sup> »

L'image donnée par cette description est la suivante :

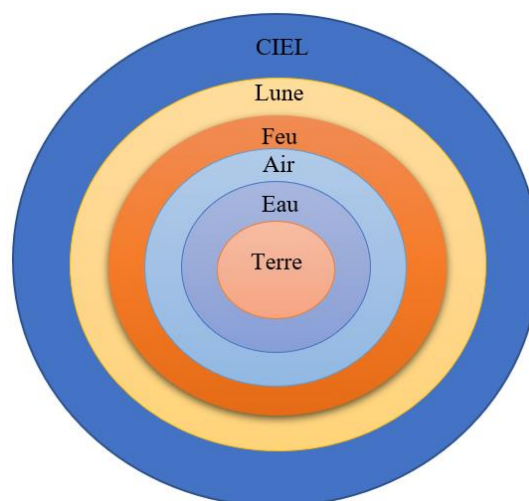


Figure 5 : Cosmos aristotélicien d'après Joseph de Tonquédec, 1950.

<sup>453</sup> DE TONQUEDEC Joseph. Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas. Paris : Vrin, 1950, p.21-23.

Cette image est exacte mais incomplète. Pour la compléter nous faisons usage du *Traité du Ciel* (*Περὶ οὐρανοῦ*), notamment du deuxième livre, où les sphères du cosmos, allant de la terre à l'extrémité du ciel, sont déterminées de la manière la plus claire. Ainsi au chapitre IX du premier livre (Cf. §6<sup>454</sup>), Aristote explique les trois acceptions du mot ciel :

a. Un sens, dirions-nous, *théologique* : on appelle ciel, indique Aristote, la limite extérieure (*ἔσχατος*) du cosmos, là où selon l'opinion commune et la spéculation philosophique, les divinités demeureraient. Dans ce sens, le ciel serait la substance de la périphérie dernière de l'univers (*τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς*), ou bien le corps naturel qui est à l'extrême limite de cette périphérie du monde (*ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός*). Première acception du ciel donc : Substance ou corps qui enveloppe et constitue la limite de la sphère du cosmos.

b. Un deuxième sens que nous pourrions dénommer *cosmique* ou *planétaire* : dans ce sens planétaire, le ciel serait le corps qui est enveloppé par le ciel au sens théologique, où se trouvent la lune, le soleil et les planètes. Ce deuxième usage planétaire correspond à l'usage le plus courant du mot ciel : l'espace à l'extérieur de la sphère terrestre.

c. Un troisième sens que nous pouvons dénommer *universel* : dans ce troisième sens, le ciel serait la totalité du corps qui est enveloppé (*τὸ περιεχόμενον σῶμα*) par le ciel au sens théologique, c'est-à-dire par la circonférence extrême (*ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς*). Le ciel serait dans ce sens non seulement la sphère des planètes contenant aussi le soleil et la lune, mais toutes les sphères à l'intérieur du ciel au sens théologique, donc aussi la terre, avec ses sphères élémentaires. Ciel serait dans ce troisième sens *ὅλον καὶ τὸ πᾶν* : le tout ou la totalité de l'univers, et la totalité des choses en lui.

Selon cette classification des acceptions du mot ciel, nous pouvons comprendre que Joseph de Tonquédec faisait clairement usage du sens le plus courant du mot ciel, de sa deuxième acception planétaire qui exclut à la fois la limite extérieure de l'univers et la terre. Cet usage nous empêche d'avoir une image appropriée, élargie et complète du cosmos aristotélicien, où le contact est profondément thématiqué. Sans doute cet usage est justifié par les objectifs méthodologiques et disciplinaires de Tonquédec,

---

<sup>454</sup> ARISTOTE. *Traité du ciel*. Éd. Cit. p.77.

intéressé par des comparaisons philosophiques entre Aristote et Saint Thomas. Il faut savoir que tout travail sur le cosmos aristotélicien que nous avons pu consulter (soit depuis une perspective philosophique, physique ou théologique) opère une limitation méthodologique du cosmos, qui à nos yeux est toujours exagérée.

Certes, la plurivocité du mot ciel n'aide pas, elle n'encourage point à s'occuper du cosmos aristotélicien dans sa totalité, et Aristote lui-même ne s'est point privé d'utiliser les trois sens du mot assez acrobatiquement, de la manière la plus détendue, rendant le travail de lecture, certes, intéressant, mais faisant aussi accroître l'envie de restreindre le sujet. Il nous faut donc revenir à la description purement aristotélicienne du ciel dans sa totalité.

En effet, nous pouvons observer que le sens prédominant de ce mot pour le Stagirite a été celui qui nomme la totalité du cosmos, le troisième sens, le sens *universel* du mot ciel. C'est là la raison pour laquelle cet ouvrage porte son nom ; tout simplement *Du ciel*, ou *Autour du Ciel*, car s'occuper du ciel correspond à s'occuper de toutes les sphères corporelles, depuis les corps terrestres jusqu'aux corps qui se trouvent à la limite de l'univers, ou encore jusqu'au corps qui est la limite de l'univers.

Mais à quoi correspond donc cette limite extrême de l'univers qui détermine les trois acceptions du mot ciel ? Cette extrême circonférence (*ἡ ἐσχάτη περιφορά*) ? Il faudra attendre le chapitre VII du deuxième livre du traité pour connaître la réponse.

En effet, jusque-là, Aristote a uniquement déterminé qu'il existe un corps dont le mouvement naturel est circulaire. Ce corps est unique, incréé, éternel et se meut avec une régularité absolue.

Or, ce corps, est-ce le ciel au sens universel, cosmique ou théologique ? Est-ce la totalité de l'univers, la partie qui se trouve entre la terre et la limite, ou cette limite même ? Nous reviendrons sur ces questions. Comme ceux qui ont conclu de leurs spéculations sur le cosmos, que le corps supérieur était le feu, et qui ont subséquemment déduit que les étoiles (*αστέρας*) étaient composées de ce feu<sup>455</sup> (car elles devaient être faites du corps le plus noble), Aristote conclura que les étoiles ont un mouvement circulaire et participent de ce corps supérieur, dont il n'énonce pour l'instant que les traits de son mouvement. Ce qui nous intéresse à présent, c'est qu'à

---

<sup>455</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Éd. Cit. p.155.

partir de ce moment où Aristote parle des étoiles, il fait, pour la plupart des cas, un usage bien différent du mot ciel.

Une fois introduites dans la problématique les étoiles (à savoir, les corps qui forment les constellations, les astres qui ne sont pas des planètes, ni le soleil, ni la lune, ni la terre), Aristote pourra commencer à parler de deux systèmes distincts : celui des étoiles (le mot ciel au sens théologique, la sphère supérieure qui enveloppe tout) et celui du ciel (le ciel au sens cosmique exclusivement, car ce système n'inclut pas les étoiles, ni la limite du ciel, ni la terre, et donc il ne s'agit pas du mot ciel au troisième sens universel, ni bien sûr pas non plus du premier sens théologique).

Dans une formulation plus claire de ce couple de systèmes, Aristote parlera du système des étoiles et du système des *cercles* (*αστέρια και κύκλους*<sup>456</sup>). Aristote peut alors se poser la question sur le rapport de mouvement existant entre ces deux systèmes, celui des étoiles qui se trouvent à l'extrémité de l'univers, avant sa limite bien entendu, et celui des cercles cosmiques concentriques qui, en contact avec elles, s'emboîtent les uns dans les autres, jusqu'au centre immobile qui est la terre.

À la suite de ses raisonnements, pour le moins incomplets et obscurs, le rapport sera défini ainsi : la seule relation qui ne choque pas la raison c'est que le système extérieur des étoiles soit en repos, tandis que le système du ciel au deuxième sens, contenant les cercles planétaires, soit en mouvement<sup>457</sup>.

Le cosmos aristotélicien se complète :

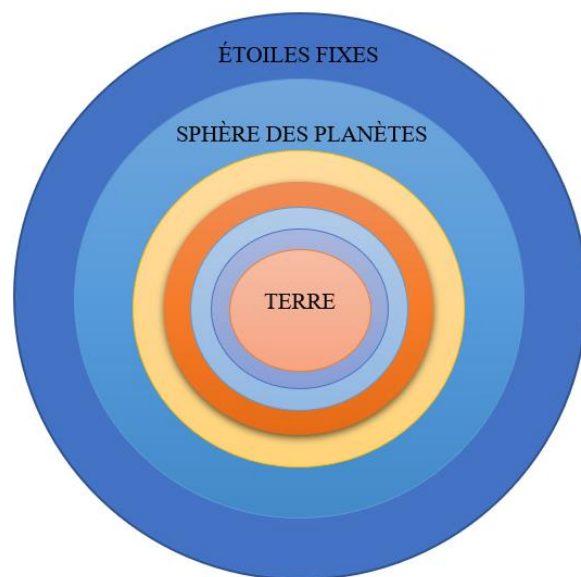


Figure 6 : Cosmos aristotélicien a.

Ainsi complété le schéma de Tonquédec, il faut dire qu'il n'a pas, pourtant, manqué à dire dans son très petit récapitulatif du cosmos aristotélicien, ce qui est pour nous le plus important : qu'autant

<sup>456</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Éd. Cit. p.157.

<sup>457</sup> *Ibidem*. p.160-161.

les régions terrestres des quatre éléments que les sphères célestes, se superposent en *contiguïté absolue*, sans aucun intervalle entre elles, c'est-à-dire en contact (*ἄπτεται*).

Nous arrivons finalement au point où nous pouvons étudier la place du contact dans cette philosophie, le point qui la rend importante pour nous. Reprenons la question posée plus haut : Quel est donc ce corps à mouvement circulaire, qui correspond aux étoiles et au corps supérieur de l'univers ? Pour que cette réponse nous mène directement à la fondation épidermique du cosmos aristotélicien, reprenons les principes de la recherche sur le ciel. Aux premières lignes du traité, Aristote nous dit qu'il y a trois sortes d'êtres dans la nature : ceux qui sont corps et grandeur, ceux qui ont du corps et de la grandeur, et ceux qui sont les principes de ceux qui ont du corps et de la grandeur (*σῶμα καὶ μέγεθος*). La science de la nature (*περὶ φύσεως ἐπιστήμη*) s'occupe seulement de la première sorte, des corps et des grandeurs<sup>458</sup>, non pas des individus qui en sont composés (deuxième sorte), ni des principes -métaphysiques, peut-on comprendre- de ces individus (troisième sorte).

Ces corps et ces grandeurs représentent pour Aristote presque une tautologie, car les corps sont définis en vertu d'une grandeur déterminée. Mais c'est précisément dans la différence entre la grandeur qui constitue un corps et les grandeurs qui constituent d'autres êtres qui ne sont pas des corps, qui se trouve l'enjeu de tous les raisonnements aristotéliciens sur le cosmos.

En effet, des grandeurs, il n'y en a que trois, celle qui se divise dans un sens, celle qui se divise en deux et celle qui se divise en trois : ligne, surface et corps, respectivement (*γραμμὴ, ἐπίπεδον* et *σῶμα*). Tous les syllogismes aristotéliciens (aussi incomplets, infondés ou obscurs qu'ils nous semblent parfois) tiennent, du moins concernant le cosmos, à résoudre les contradictions entre les possibilités de l'univers en ce qui concerne les lignes, les surfaces et les corps qu'il enveloppe.

Ainsi par exemple, une des réflexions qui confirment pour Aristote la sphéricité du cosmos, est celle dans laquelle il l'imagine comme un corps circonscrit par de lignes droites. Un tel corps animé d'un mouvement circulaire, n'occuperait jamais la même place ; les angles et les lignes en déplacement laisseraient un vide après leur passage,

---

<sup>458</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Éd. Cit. p.1.

ce qui est impossible chez Aristote<sup>459</sup> : après la sphère extrême du Ciel il ne peut y avoir aucun espace ni aucun vide.

Continuant avec les premiers pas de la recherche sur le ciel, Aristote indique que la triade représente la perfection de l'Univers, et qu'alors, c'est le corps, l'être à trois grandeurs, qui est le plus complet et parfait<sup>460</sup>, dans le sens qu'il a toutes les dimensions (*διαστάσεις*) possibles. Le raisonnement, assez faible, est le suivant :

« En effet, ainsi que le disent les Pythagoriciens, l'univers entier et toutes les choses dont il est composé (*τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα*) sont déterminées par ce nombre Trois. A les entendre, la fin, le milieu et le commencement (*τελευτή καὶ μέσον καὶ ἀρχή*) forment le nombre de l'univers, et ces trois termes représentent le nombre de la triade. (...) Si donc ces trois termes : Toutes les choses, l'Univers et le Parfait (*τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν καὶ τὸ τέλειον*) ne représentent pas une idée différente, et s'ils se distinguent seulement entre eux par la matière et par les êtres auxquels ils s'appliquent, il s'ensuit que le corps est la seule des grandeurs qui soit parfaite ; car il est le seul à être déterminé par trois, et c'est bien là ce qu'on entend par le Tout.<sup>461</sup> »

Quoi qu'il en soit du jugement que nous pourrions porter sur cette logique aristotélicienne, où le Stagirite tente -comme il correspond de le faire d'après sa méthodologie générale- de combiner la tradition avec ses observations, la conclusion qui intéresse ici est que la recherche sur le cosmos correspond principalement à celle des êtres qu'Aristote dénomme les corps (*τὰ σώματα*).

Or ces corps peuvent être d'après Aristote, soit simples, soit composés (*ἀπλᾶς* ou *σύνθετα*), de la même manière que les mouvements peuvent être soit simples, soit mixtes (*ἀπλᾶς* ou *μικτάς*). Les corps simples, correspondent à ceux qui ont le principe de leur mouvement en eux par nature (*κινήσεως ἀρχὴν ἔχει κατὰ φύσιν*) comme le feu, l'air, l'eau et la terre. Les mouvements simples sont de leur côté seulement de deux types : en ligne droite et circulaire (*ἢ εὐθεῖα ἢ κύκλῳ*).

Or ces mouvements simples se trouvent définis par ce qu'Aristote appelle le centre (*τὸ μέσον*), et ainsi tandis que le mouvement circulaire est celui qui va autour

<sup>459</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Éd. Cit. p.138-139.

<sup>460</sup> *Ibidem*. p.4.

<sup>461</sup> *Ibidem*. p.2-4.

(ἡ περὶ) du centre, le mouvement rectiligne est celui qui va en haut et en bas (ἡ ἄνω καὶ κάτω), c'est-à-dire, qui s'éloigne (ἡ ἄνω) ou qui s'approche (ἡ κάτω) du centre.

Ceci fait que les mouvements simples soient aussi, comme les dimensions du corps, au nombre de trois, et qu'on achève en conséquence la perfection cosmologique que les pythagoriciens remarquèrent. Ce type d'argument d'autorité ou d'appui dans la tradition revient souvent dans le travail aristotélicien pour confirmer ses observations et ses raisonnements. Le Stagirite se retrouve ainsi en situation de pouvoir déduire l'existence d'un corps simple dont le mouvement soit circulaire. Ce corps simple doit exister d'après lui, car le mouvement autour du centre existe.

Or les corps simples qui sont traditionnellement connus à l'époque d'Aristote, ne satisfont point l'auteur. En effet, feu, air, eau et terre, les quatre éléments, les quatre corps simples que la tradition précédant Aristote avait établi et examiné, ont toujours un mouvement vers le haut ou vers le bas, rectiligne donc, et jamais circulaire<sup>462</sup>.

Il doit y avoir subséquemment un corps différent de ceux-là avec un mouvement circulaire, et ce ne peut pas être un corps composé, car les corps composés sont toujours constitués de ces quatre éléments, et ont en conséquence un mouvement mixte qui se trouve dominé par le mouvement simple et rectiligne du corps simple prédominant dans la composition. Ainsi un corps qui peut être composé de deux opposés comme le feu et la terre, s'éloignera du centre si c'est le feu qui prédomine en lui, ou ira vers le centre, vers le bas, si c'est la terre qui prédomine en lui.

Il doit y avoir alors un corps simple à mouvement circulaire qui ne se prête pas à faire de corps composés, dans lequel il n'y ait aucune prédominance du haut ou du bas, et qui est nécessairement le premier des mouvements, car le parfait est toujours antérieur à l'imparfait (*Τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῆ φύσει τοῦ ἀτελοῦς*), et que le parfait doit avoir une fin et une limite (*ἔχου γὰρ ἄν πέρασ καὶ τέλος*)<sup>463</sup>.

Un mouvement rectiligne, vers le haut ou vers le bas, même si l'on peut concevoir qu'il soit infini, est dans ce sens pour Aristote définitivement imparfait, car il n'est pas limité et l'on peut toujours lui ajouter quelque chose ; le mouvement

<sup>462</sup> ARISTOTE. *Traité du ciel*. Éd. Cit. p.11.

<sup>463</sup> *Ibidem*. p.10.

rectiligne peut toujours continuer dans la direction de sa prédominance, ouvrant à son passage l'espace vide, qui ne peut pas être infini dans la cosmologie aristotélicienne.

L'espace doit à un moment se trouver confiné, limité, par la frontière de l'espace. C'est ce principe qui détermine une sorte de quête de la pureté chez Aristote : il cherche le corps sans mixture, le mouvement sans mélange qui lui correspond, car un tel corps et un tel mouvement sont nécessaires à la clôture totalisante de l'univers que ses raisonnements imposent.

Il ne faut pas oublier que la limite garantie toujours une sorte de perfection morale dans la pensée aristotélicienne, car ce à quoi l'on ne peut rien ajouter c'est aussi ce qui n'a besoin de rien. Le limitée est l'absolu, le parfait chez Aristote. Déjà dans ces considérations élémentaires sur la pensée aristotélicienne, nous pouvons remarquer l'importance de la délimitation, des limites et des frontières, et de la pureté et purification qu'elle permet, lorsqu'elle est comprise comme une délimitation imperméable.

Dans tous les cas, nous répondons la question posée plus haut : Quel est ce corps à mouvement circulaire, qui correspond aux étoiles et au corps supérieur de l'univers ? Un corps dont la nécessité a été établit par une déduction empirico-traditionnelle, achevée par Aristote à la fin du deuxième chapitre de ce traité : *La conclusion assurée qu'il faut tirer de tout ceci, c'est que, outre les corps qui sont ici-bas et autour de nous, il y en a un autre tout à fait isolé (κεχωρισμένον), et dont la nature est d'autant plus relevée qu'il s'éloigne davantage de tous ceux d'ici-bas*<sup>464</sup>.

Ensuite, pour rendre intelligible et compléter l'image du cosmos de son temps, des diverses théories en concurrence sur la scène philosophique de son époque, Aristote doit déterminer que ce corps à mouvement circulaire ne fait pas partie de la quaternité élémentaire (du feu et de la terre comme éléments extrêmes, de l'air et de l'eau comme éléments intermédiaires) dans laquelle d'autres philosophes enferment leur réflexion. Il doit s'agir donc d'un cinquième élément, parfait et qui à la différence des quatre éléments à mouvement rectiligne, n'a point de lourdeur ni de légèreté (*βάρος ἢ κορυφότητα*), car ce sont des propriétés déterminées par la direction du mouvement rectiligne, vers le haut ou vers le bas, en vertu du centre.

---

<sup>464</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Éd. Cit. p.13.



Comment peut cette spéculation aristotélicienne autour du cinquième élément nous éclairer sur la philosophie du contact, surtout dans le cadre discontinuiste que nous cherchons à mettre en avant ? En effet, nous cherchons à faire une phénoménologie du contact dans un paradigme, ou dans le croisement d'un ensemble de paradigmes discontinus, où l'aléatoire reprend la place dominante, auparavant tenue par des hiérarchies naturelles, comme celles de la pensée aristotélicienne. Comment dans ce contexte Aristote peut nous être important ? L'importance d'Aristote pour la philosophie du contact et de la discontinuité réside précisément dans le fait d'avoir édifié un cosmos où la continuité (*συνεχής*) est la clé et la protagoniste :

« (...) il faut de toute nécessité que ce monde se rattache sans discontinuité (*συνεχής*) de quelque façon que ce puisse être, aux révolutions supérieures, de telle sorte que toute sa puissante ordonnance soit gouvernée par ces révolutions. C'est qu'en effet le principe qui donne le mouvement à toutes choses doit être considéré comme la cause première. De plus, cette cause est éternelle ; elle n'a pas de fin pour le mouvement qui s'accomplit dans l'espace ; mais elle en est éternellement à finir. Quant à tous ces corps, ils ont des lieux séparés les uns des autres et limités (*πεπερασμένους διέστηκε τόπους*), de telle manière qu'il faut regarder comme causes des phénomènes qui se produisent dans le monde, le feu, la terre et les éléments analogues, qui servent à ces phénomènes comme d'une espèce de matière.<sup>465</sup> »

C'est parce que tout est ainsi en contiguïté et en contact, que les phénomènes sublunaires peuvent être gouvernés et déterminés par toutes les sphères supralunaires, et finalement par le premier moteur. C'est par le contact effectif et consécutif des sphères, depuis la terre jusqu'à l'extrémité du ciel que toutes ces sphères sont telles, que toutes ces dimensions doivent être circulaires et doivent avoir le mouvement qu'elles ont. La forme sphérique du cosmos en général, voire de son extrémité et son pourtour, à savoir du premier corps et premier moteur, est démontrée par différents moyens chez Aristote (preuve de l'impossibilité du vide et de l'espace en dehors de la sphère au paragraphe 6 du deuxième livre, preuve géométrique au paragraphe 8, preuve de forme de la surface de l'eau au paragraphe 9, etc.).

---

<sup>465</sup> ARISTOTE. *Météorologie*. Éd. Cit. p.5-6.

Ceci permet de dire qu'il existe un contact absolu, une contiguïté absolue, au moins avec le corps qui se trouve enveloppé par lui, c'est-à-dire avec la sphère des planètes. Ensuite, lorsque le centre du cosmos est le centre de la planète terre<sup>466</sup>, qui malgré le fait de contenir des mouvements élémentaires rectilignes, présente aussi une forme sphérique, on peut facilement imaginer que tout le cosmos chez Aristote est sphérique et en contact absolu dans toutes ses parties, surtout quand l'on lit :

« Comme la première forme (τὸ πρῶτον σχῆμα) doit appartenir au premier corps (τοῦ πρώτου σώματος), et que ce premier corps est celui qui est à la circonférence extrême, il en résulte que le corps, qui se meut d'un mouvement circulaire, doit être sphérique. Le corps, qui est continu (συνεχές) à celui-là, est sphérique comme lui ; car, ce qui est continu au sphérique doit être sphérique lui-même. La même remarque s'applique à tout ce qui se rapproche du centre de ces corps ; car, tout ce qui est enveloppé (περιεχόμενα) par le corps sphérique et est en contact (ἀπτόμενα) avec lui, doit être nécessairement sphérique aussi. (...) toute révolution est sphérique, puisque tout est en contact avec les sphères et ne fait que les continuer.<sup>467</sup> »

Ce qui est en-dessous de la sphère de planètes, en bas, *κάτω*, n'est autre chose que la lune et le monde sublunaire, à savoir notre monde. Et c'est donc notre monde qui serait d'après Aristote dans un rapport direct de contact (*ἄπτομαι*) avec la sphère supérieure. Ce contact signifie un lien, un enveloppement et des rapports profonds de détermination, mais non pas une identité, comme le terme *continuité* le suggère.

Le paradoxe apparent dans le fait que le cosmos *continu* d'Aristote soit important pour notre philosophie de la *discontinuité*, se résout simplement en comprenant ce qui signifie que la continuité aristotélicienne soit toujours un rapport de contact : *συνεχές*, où *συν-* parle d'réunion, non pas d'identité. Aristote peut définir *συνεχές* de diverses manières dépendant du thème en question.

---

<sup>466</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Éd. Cit. p.209-210. (...) *le mouvement naturel des parties de la terre et celui de la terre dans sa masse totale, se font vers le centre de l'univers ; et c'est même là ce qui explique pourquoi la terre est maintenant immobile au centre. (...) c'est indirectement que le centre de la terre est le même que le centre du monde ; car les corps graves sont portés aussi vers le centre de la terre ; mais c'est indirectement qu'ils sont portés vers elle, et seulement parce qu'elle a son centre au centre du monde. (...) ces corps sont emportés vers un centre unique, qui est également le centre de la terre.*

<sup>467</sup> *Ibidem.* p.137-138.

Ainsi, souvent le continu sera pour lui un analogue de l'infini du partage de la matière, comme celui auquel font réfléchir les paradoxes de Zénon. Dans ce sens Aristote peut dire : On entend par continu tout ce qui peut se diviser en parties toujours divisibles<sup>468</sup> (*Συνεχές μὲν οὐδ' ἔστι τὸ διαίρετόν εἰς ἀεὶ διαίρετά*). Dans ce cas, le continu est connoté de manière négative, car tout ce qui est ainsi infini dans la pensée aristotélicienne l'est. Mais il y a un autre sens du continu, le sens somatique, corporel, de la corporéité des sphères qu'il prend quand Aristote parle de leur contact. Le mot qui traduirait le mieux *Συνεχές* dans ce cas, n'est pas vraiment *continu* mais *contigu*.

*Συν-* (particule présente par exemple dans les mots symbole, symétrie, sympathie, symphonie, synergie, synesthésie, système, synthèse, symptôme, etc.) implique, non pas une identité, une assimilation imposée comme celle que nous critiquons au continuisme, mais au contraire, une différence, une distance, un intervalle entre les deux éléments qui se réunissent et se trouvent en contact.

Le paradoxe d'utiliser une philosophie continuiste comme serait celle d'Aristote pour une phénoménologie discontinuiste du contact, n'est ainsi en fait qu'une apparence due à un problème de traduction. La traduction de *συνεχές* par continu ou continuité, est inexacte et trompeuse quand on parle du cosmos, car Aristote parle et décrit le rapport des diverses dimensions, non pas comme une continuité d'identité ni de dissolution des limites, mais précisément comme une contiguïté par contact de deux ou plusieurs frontières dans leur hétérogénéité.

Certes, la pensée aristotélicienne est une pensée de l'Un et totalisante car le cosmos est enfermé par le premier moteur, mais une fois à l'intérieur de l'extrémité du ciel, Aristote adresse toujours une discontinuité : la différence et les frontières des sphères, et dans les sphères elles-mêmes, les éléments qu'elles enveloppent.

Seulement sur cette base, Aristote peut parler de *συν-εχὲς* dans ses textes cosmologiques. En effet, dans d'autres textes plus spéculatifs, le terme *συν-εχὲς* peut être utilisé pour nommer une fuite à l'infini, ou une unité d'essentielle identité, plus qu'une contiguïté de contact. Ainsi Aristote pourra dire que ce qui est continu n'est pas ce qui est seulement un par le contact<sup>469</sup> (*Καθ' αὐτὰ δὲ συνεχῆ ὅσα μὴ ἀφῆ ἔν*).

<sup>468</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Éd. Cit. p.2.

<sup>469</sup> ARISTOTE. La Métaphysique, Tome 1. Paris : Ébrard, 1840, p.162.

Dans ce cas, *συν-εχές* voudra nommer une identité profonde des éléments continus, une unité de mouvement. La continuité sera dite ainsi de ce qui a toujours le même mouvement, et jamais un autre<sup>470</sup> (*Συνεχές δὲ λέγεται οὐ κίνησις μία καθ' αὐτὸ καὶ μὴ οἷόν τε ἄλλως*).

Or cette acception de *συνεχές* ne peut être précisément pas applicable dans le cas des sphères cosmiques, car elles sont séparées en fonction de leur mouvements et vitesses hétérogènes.

De cette manière le chemin vers le cinquième élément à mouvement circulaire, nous permet d'avoir une image suffisamment complète du cosmos aristotélicien, ce cosmos où (d'après la petite phrase si laconiquement juste de Tonquédec sur les sphères célestes qui se superposent) tout est en *contigüité absolue*.

Nous avons pu ainsi revoir plus en détail un des meilleurs exemples dans la philosophie occidentale d'une réflexion poussée, non pas sur la continuité, mais sur la contigüité, la discontinuité et le contact, voire sur la ressemblance, qui peut avoir lieu uniquement sur un fond d'hétérogénéité, non pas d'assimilation ni d'identité.

Avec Aristote nous avons pu voir comment il y a eu dans l'histoire non seulement de philosophies du contact, mais de cosmologies entières fondées sur ce rapport. Nous pouvons maintenant comprendre qu'Aristote nous fasse envisager dès le premier chapitre du premier livre de son traité, que les corps soient à la fois parfaits (voire, partageables en trois dimensions) et multiples (*πολύς*). En effet, dans une philosophie où ce qui est complet, parfait et fini (trois mots qui traduisent le terme *τέλειος*<sup>471</sup>) est, de ce fait même, en dernière instance, *une essence éternelle, immobile, et distincte des objets sensibles*<sup>472</sup>, Aristote essaie de donner leur place simultanément à la multiplicité mobile du monde qu'il observe, et à la nécessité de perfection logique et complétude que sa raison lui impose. Cette conjugaison, cette harmonisation se fait au travers de la notion de contact : le contact présent partout à l'intérieur de l'enveloppe du dernier cercle du cosmos, du cercle des étoiles.

<sup>470</sup> ARISTOTE. La Métaphysique, Tome 1. Éd. Cit. p.161.

<sup>471</sup> *Τέλειος* se dit de ce à quoi il ne manque rien, ou ce qui n'a en dehors de soi aucune partie (1021b), tandis que le mouvement ainsi que l'existence temporelle impliquent une altérité, un vide où le mouvement se déplace, où l'existence temporelle se diffuse.

<sup>472</sup> ARISTOTE. La Métaphysique, Tome 2. Éd. Cit. p.224.

Les corps sont en effet dans un certain sens, complets, *continus* pourrait-on dire même, étant donné que dans un corps il existe une unité profonde du mouvement.

Mais ils sont au même temps, multiples, dit Aristote : ce sont ces curieux êtres qui *se limitent et se déterminent par les corps voisins qu'ils touchent*<sup>473</sup> (*ἀλλ' ὄρισται πρὸς τὸ πλησίον ἀφ᾽ ἑ*).

Ainsi grâce à la cosmologie aristotélicienne, nous pouvons nous donner un premier sens non individuel, ni individualiste du contact, c'est-à-dire un contact qui ne nous renvoie pas à une perception ou à une sensation subjective, dans le cadre moderne de la réflexion philosophique où l'individu est conçu comme une monade.

Celle d'Aristote est une notion cosmologique, interrelationnelle, presque écologique du toucher : les multiples dimensions, les sphères, se trouvent en contact les unes avec les autres, et chacune enveloppe une pléthore de corps en contact, à leur tour, les uns avec les autres, non seulement comme solides, mais comme milieux, non seulement comme des rochers, mais aussi comme l'eau qui dans un fleuve frôle les cailloux déposés au passage des eaux qui l'ont précédée, l'air en contact avec cette eau, et ainsi de suite.

Ce contact physico-cosmique généralisé chez Aristote, ce cosmos qui dans toutes ses circonvolutions est et *fait corps*, fait de nous, les êtres qui en sommes les parties ou les fragments, avec les feuilles, les insectes, les planètes, etc., simultanément des êtres individuels et multiples, grâce à la dynamique qui est celle du toucher. Cette dynamique existe seulement à deux conditions : qu'il y ait une fermeture, c'est-à-dire une condensation des bords et une individualité relative conséquente, et qu'il y ait concurremment une ouverture, c'est-à-dire une relation de cette individualité à ce qui est au-delà d'elle-même, dans ses voisinages épidermiques. C'est cette double condition du toucher que nous appelons la *dermicité*, même s'il nous arrive d'utiliser ce terme parfois pour nommer seulement la fermeture dermique, ou bien seulement la porosité et l'ouverture relative.

---

<sup>473</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Éd. Cit. p.5.

### IV.3.2. De l'âme : Le toucher comme condition de la vie du cosmos.

Une première chose très intéressante sur la thématisation aristotélicienne du toucher dans le traité de l'âme (*Περί Ψυχής*) est que le Stagirite commence son exposé avec une critique à la tradition qui précéda son travail très similaire de celle que nous faisons par rapport à sa philosophie, telle qu'elle a été interprétée habituellement.

En effet, il nous semble que c'est grâce à la thématisation aristotélicienne du toucher comme sens de l'âme, que non seulement le toucher, mais tous les sens, ont été étudiés presque exclusivement comme capacités sensorielles organiques des individus, notamment humains.

Aristote de son côté critique le fait qu'à son époque, les recherches sur l'âme s'occupent uniquement de l'âme humaine<sup>474</sup> (*περί τῆς ἀνθρωπίνης μόνης*). Aristote lui-même a ainsi voulu thématiser l'âme et tous ses sens, dans une perspective beaucoup plus large que celle que les recherches postérieures en occident, notamment chrétiennes, ont voulu lire dans ses écrits.

Dans le premier livre du traité, Aristote commence par poser les problèmes généraux sur l'âme : à quelle des dix catégories appartient-elle (est-elle substance, quantité, etc.), si l'âme est ou non fragmentable, si toutes les âmes de tous les types d'êtres sont identiques, si l'âme affecte le corps ou pas, etc.

Ensuite il passe à réviser, comme il est habituel dans sa méthode, les avis des philosophes précédents concernant la définition de l'âme, qu'il synthétise en trois types : ceux qui pensent que le propre de l'âme est son mouvement, ceux qui pensent que le propre de l'âme est sa capacité de percevoir et connaître, et finalement ceux qui considèrent l'âme autant comme kinésique que comme cognitive<sup>475</sup>. Les premiers ont tendance à comprendre l'âme comme un moteur (certains comme un moteur qui se meut lui-même, voire un premier moteur), les deuxièmes ont tendance à la comprendre comme un principe, et les troisièmes comme principe et moteur.

---

<sup>474</sup> ARISTOTE. Psychologie d'Aristote : traité de l'âme. Traduction de Jules Barthélemy Saint-Hilaire. Paris : Ladrangé, 1846, p.100.

<sup>475</sup> *Ibidem.*, p.108.

Au deuxième livre du traité, Aristote donne sa connue définition de l'âme : elle est la substance qui est forme (*εἶδος*) d'un corps naturel (*σώματος φυσικοῦ*) qui porte la vie (*ζωὴν ἔχοντος*) potentiellement (*δυνάμει*)<sup>476</sup>.

Elle est l'entéléchie, c'est-à-dire la forme réalisée, actualisée, finie ou parfaite de ce type de corps, à savoir ce type des corps naturels et qui peuvent vivre.

Ces corps pourront vivre justement grâce à l'âme, et jamais s'ils se trouvaient séparés d'elle. On reconnaît dans cette façon de parler de l'âme et le corps comme deux choses distinctes à des rapports bien déterminés, le renforcement et la ratification du dualisme philosophique, commencé clairement chez Platon.

Or ceci semble arriver presque malgré Aristote, lorsque chez lui la rhétorique dualiste découle plutôt de son approche théorique, et de la place prééminente de l'humain dans sa perspective, que d'une conception métaphysique déterminée et fixe comme celle du platonisme ou du postérieur christianisme.

C'est toute l'ambiguïté du mot métaphysique : chez Aristote il renvoie littéralement à l'étude des principes qui gouvernent la réalité physique, et qui peuvent être théoriquement distingués dans les choses, à savoir, la théorie de la matière et la forme, de l'acte et la puissance, etc. L'analyse philosophique se doit de savoir distinguer dans un être ce qui est séparé en théorie, ce qui est cause de ce qui est conséquence, même si dans les faits ceci apparaît uni. Une toute autre chose c'est la métaphysique comme adjectif renvoyant au statut ontologique supérieur d'un arrière monde, auquel l'âme appartiendrait.

Pourtant l'œuvre d'Aristote n'a cessé d'être utilisée pour affermir, développer et répandre la croyance dans cet arrière monde, la constituant en véritable idéologie, perdurant jusqu'à nous.

Revenant au traité, déjà à partir du deuxième chapitre du deuxième livre (où Aristote veut élargir la définition de l'âme au-delà de la simple phrase conclusive *elle est l'entéléchie du corps vivant*, vers les causes de cette situation), le toucher apparaît comme élément principal de sa thématization. Il s'agit néanmoins d'une notion du toucher très restreinte, certes, mais plus large que le simple toucher humain.

---

<sup>476</sup> ARISTOTE. Traité de l'âme. Éd. Cit. p.30.

Aristote réussit ainsi à aller au-delà de ses prédécesseurs comme il s'est proposé de le faire, mais il se limite tout de même à parler d'un toucher animal.

Ce toucher apparaît lorsque l'auteur élargit la manière traditionnelle de définir l'âme à son époque, grâce aux acceptions possibles de la vie.

Alors Aristote peut établir non seulement que mouvement et sensation sont les deux perspectives traditionnelles de compréhension de l'âme, ni que ce qui distingue l'animé de l'inanimé c'est que l'animé possède l'âme qui est fondamentalement au moins trois choses, *le mouvement, la sensation et l'immatérialité*<sup>477</sup>, mais aussi que *l'être animé se distingue de l'être inanimé en ce qu'il vit*<sup>478</sup> (*διωρίσθαι τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου τῷ ζῆν*). L'auteur peut subséquentement continuer sa recherche sur l'âme comme une recherche sur la vie.

Ainsi il indique que pour dire qu'un corps vit, il suffit de savoir s'il a une des caractéristiques suivantes : intellect (*νοῦς*), sensation (*αἴσθησις*), mouvement et repos dans l'espace (*κίνησις καὶ στάσις ἢ κατὰ τόπον*), ou le mouvement de la nutrition, du dépérissement et de la croissance (*κίνησις ἢ κατὰ τροφήν καὶ φθίσις τε καὶ αὔξησης*).

Ces caractéristiques, dites quelques lignes plus loin comme capacités nutritive, sensitive, intellectuelle et kinésique (*la nutrition, la sensibilité, la pensée et le mouvement*<sup>479</sup>, *θρεπτικῶ, αἰσθητικῶ, διανοητικῶ, κινήσει*), ou encore comme facultés (*Δυνάμεις*) de nutrition, de désir, de sensation, de locomotion, et de pensée (*la nutrition, les appétits, la sensibilité, la locomotion et la pensée*<sup>480</sup>, *θρεπτικόν, ὀρεκτικόν, αἰσθητικόν, κινητικόν κατὰ τόπον, διανοητικόν*), sont celles qui constitueront la classification aristotélicienne traditionnelle du vivant.

Dans cette classification il y a premièrement, les vivants élémentaires, les plantes qui possèdent la nutrition et le mouvement de croissance et de dépérissement, mais qui ne possèderaient pas la locomotion. Deuxièmement, les animaux qui se caractérisent pour posséder l'*αἴσθησις*, parfois avec locomotion, parfois sans. Troisièmement, les animaux qui comme l'humain, possèdent en plus l'intellect.

<sup>477</sup> ARISTOTE. *Traité de l'âme*. Éd. Cit. p.8 & p.119.

<sup>478</sup> *Ibidem*. p.28.

<sup>479</sup> *Ibidem*. Nous ne sommes pas tout à fait d'accord avec la traduction de ces termes, c'est pourquoi nous les citons un à un entre parenthèses.

<sup>480</sup> *Ibidem*. p.181.



Le toucher (*ἄφή*) apparaît alors comme l'*αἴσθησις* primordiale : *Le premier sens qui appartient à tous les animaux, c'est le toucher*<sup>481</sup> (*Αἰσθήσεως δὲ πρῶτον ὑπάρχει πᾶσιν ἀφή*). Il est la forme fondamentale du sentir chez les vivants animaux, et ainsi la notion clef pour comprendre cette forme de vie.

Ce n'est pas le cas cependant des vivants végétaux ni des vivants humains, dans la mesure où les plantes sont conçues comme dépourvues d'*αἴσθησις*, et que l'intellect de l'humain peut modifier le rapport de primauté du toucher, rendant d'autres capacités plus importantes.

Dans tous les cas nous pouvons dire que chez Aristote le toucher n'est pas seulement un élément cosmique crucial, mais aussi un élément déterminant de la vie organique et de son sentir, *αἴσθησις*.

Le fait que l'*αἴσθησις* soit une ouverture et un rapport du vivant au cosmos que les êtres inanimés comme les rochers ou la poussière, n'auraient pas, ne représente pas pour nous une différence significative en ce qui concerne ce phénomène.

Certes, nous pouvons et nous devons à des fins explicatives, distinguer le toucher cosmique inanimé du toucher organique, mais il nous semble qu'imposer cette différence entre organique et inorganique au toucher comme quelque chose de plus qu'une distinction méthodologique, est déjà souscrire, appuyer et reproduire une différence ontologique et dogmatique entre la vie et la mort, entre la vie et la matière, voire entre la matière et la forme, que nous n'acquiesçons pas en principe.

Le fait qu'Aristote utilise les deux termes *ἄπτω* et *ἀφή* pour parler du toucher ou du contact, autant dans son écriture météorologique que dans son écriture animique, autant pour parler du toucher des sphères et des astres, que pour parler des interactions cutanées des animaux, évoque pour nous cette indistinction primordiale entre toucher cosmique et toucher organique. Une différence effective aurait été facilement exprimable avec une utilisation de termes distincts et spécifiques pour les deux types de toucher. Surtout si nous considérons le fait que lorsqu'il existe une véritable distinction à signaler, Aristote fait effectivement un usage différencié de ces termes<sup>482</sup>.

---

<sup>481</sup> ARISTOTE. *Traité de l'âme*. Éd. Cit. p.174-175.

<sup>482</sup> Cf. fin du chapitre 7, du deuxième livre, 419 a, où Aristote indique l'importance du milieu (l'espace acoustique, l'espace olfactif, etc.) dans l'opération des sens, même dans celle du toucher (*ἀφή*). Aucun sens ne marche en contact absolu (*ἄπτω*) avec son sensible. Cette nuance n'est malheureusement pas gardée dans la traduction française : Cf. ARISTOTE. *Traité de l'âme*. Éd. Cit. p.215.

Cependant il est important de saisir toutes les implications du moment où le toucher dévient organique. Nous pouvons les voir à partir du troisième chapitre du deuxième livre du traité, quand en 414b, Aristote dit :

« Avec la faculté sensitive (τὸ αἰσθητικόν) il y a aussi la faculté désirante (τὸ ὀρεκτικόν). En effet, le désir (ὄρεξις) comprend à la fois l'appétit (ἐπιθυμία), le courage (θυμὸς), la volonté (βούλησις). Or tous les animaux (ζῷα) possèdent l'un des sens : le toucher (τὴν ἀφήν), et celui qui a la sensation ressent par là-même le plaisir (ἡδονή) et la douleur (λύπη), l'agréable (ἡδύ) et le douloureux (λυπηρόν) ; les êtres doués de la sorte possèdent aussi l'appétit (ἐπιθυμία), puisque celui-ci est le désir de l'agréable (ἡδέος ὄρεξις). En outre, les animaux ont la connaissance sensible de l'aliment (τῆς τροφῆς αἰσθησιν), puisque le toucher est le sens de l'aliment (ἀφή τῆς τροφῆς αἰσθησις). En effet, ce sont les substances sèches (ξηροῖς) et humides (ύγροῖς), chaudes (θερμοῖς) et froides (ψυχροῖς) qui constituent la nourriture (τρέφεται) de tous les êtres vivants (τὰ ζῶντα πάντα), et le sens qui appréhende ces qualités est le toucher (...) la saveur (χυμὸς) compte au nombre des qualités tangibles.<sup>483</sup> »

Sans le contact (μὲν τοῦ ἀπτικοῦ) aucun autre sens n'existe, mais le toucher (ἀφή) peut exister sans les autres sens. Ceci ne veut pas simplement dire que sans le contact des matières avec les organes sensitifs aucun sens n'existerait, mais *que sans le toucher, aucun des autres sens n'existe*<sup>484</sup>.

Ceci implique que là où il y a du toucher, il y a toute l'ouverture pratique au cosmos de l'αἰσθησις, c'est-à-dire qu'il y a de ce fait même désir, appétit, imagination<sup>485</sup>, et même volonté dans le cas des animaux doués de raison.

---

<sup>483</sup> ARISTOTE. Traité de l'âme. Éd. Cit. p.181-182 : *Quand il y a sensibilité, il y a de plus appétit ; car l'appétit est désir, passion et volonté. Il est un seul sens que tous les animaux sans exception possèdent, c'est le toucher. Mais l'être qui a sensibilité a aussi peine et plaisir, selon que l'objet est agréable ou pénible ; et les êtres qui ont ces qualités ont en outre le désir, car le désir est l'appétit de ce qui fait plaisir. De plus, ces êtres ont aussi le sens de la nourriture, car le toucher est le sens de l'alimentation. Tous les animaux, en effet, se nourrissent de matières sèches et liquides, chaudes et froides : et le sens propre de toutes ces choses c'est le toucher. (...) la saveur est une des choses accessibles au sens du toucher.*

<sup>484</sup> *Ibidem.* p.185.

<sup>485</sup> Imagination sensible ou sensitive pour les animaux sans intellect (αἰσθητικὴ φαντασία) et délibérative (βουλευτικὴ) pour les animaux dotés de λόγος. Cf. *Ibidem.* p.338.

Ceci parce que le toucher comme rapport sensible au monde donne un ressenti de plaisir ou de douleur, ce qui génère le désir de plaisir, et cela la recherche active des choses agréables.

Cette recherche sera purement appétitive dans les animaux dépourvus d'intellect, d'après Aristote, et volontaire dans les animaux humains.

Dans le chapitre VI de ce deuxième livre, Aristote esquisse sa théorie du sensible<sup>486</sup> (*τὸ αἰσθητὸν*).

Il y en a trois types : les sensibles propres (*ἰδίον*) qui sont des sensibles en soi (*καθ' αὐτά*), les sensibles communs (*κοινὸν*) qui sont également de sensibles en soi, et les sensibles par accident (*κατὰ συμβεβηκότος*), c'est-à-dire des cas contingents de perception, où par exemple nous percevons un arbre et nous savons qu'il est rugueux dans son écorce sans besoin de le toucher, simplement parce que nous avons appris que c'est ainsi, ou parce que nous avons perçu ce trait avec la vue.

Aristote parlera dans *De anima* presque exclusivement des sensibles en soi, et entre ceux-ci des sensibles propres.

Les sensibles communs sont ceux qui n'appartiennent à aucun des sens en particulier et qui peuvent ainsi être perçus par plusieurs sens à la fois, à savoir *le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur*<sup>487</sup> (*κίνησις, ἡρεμία, ἀριθμός, σχῆμα, μέγεθος*).

Les sensibles propres sont exclusifs à un des sens. L'organe s'applique comme pour la nature de sa constitution à un type de sensible : ainsi pour la vue (*ὄψις*) la couleur (*χρώματος*), pour l'ouïe (*ἀκοή*) le son (*ψόφου*), et pour le goût (*γεῦσις*) la saveur (*χυμοῦ*)<sup>488</sup>.

L'odorat (dont le sensible propre est l'odeur, *ὀσμῆς*) et le toucher, sont des cas plus énigmatiques, moins directement accessibles à la recherche, mais pour des raisons opposées : l'odorat car il est le sens moins développé chez les humains, et le toucher car il est le plus développé et fin entre tous les sens<sup>489</sup>.

---

<sup>486</sup> ARISTOTE. *Traité de l'âme*. Éd. Cit. p.206-207.

<sup>487</sup> *Ibidem*. p.207.

<sup>488</sup> *Ibidem*.

<sup>489</sup> *Ibidem*.p.227.

La complexité du toucher chez Aristote ne vient pas cependant, que de ce développement plus avancé et raffiné, mais du fait que le toucher n'est pas vraiment un sens unitaire.

Il est le seul sens véritablement pluriel, nous dit Aristote, qui distinguera donc non seulement des intensités et de tonalités diverses dans un seul sensible propre (comme les autres sens le font, d'ailleurs, par exemple, des différents volumes ou qualités de son, des divers types de goût, etc.), mais il recevra d'un coup, dans un aperçu tactile unitaire, plusieurs registres de sensations divers, plusieurs sensibles propres. Ainsi le son du toucher, n'est pas seulement la texture par exemple, mais aussi la forme, la température, etc.

Le bruit et le silence du toucher, le grave et l'aigu du toucher, sont non seulement le chaud et le froid (*θερμὸν ψυχρόν*), mais aussi le sec et l'humide (*ξηρὸν ὑγρόν*), ou encore le dur et le mou (*σκληρὸν μαλακόν*), et plein d'autres binômes tactiles encore<sup>490</sup>. Le toucher est en soi même discontinu et pluriel, déjà chez Aristote.

« (...) notre sens du goût (...) est une sorte de toucher (*ἀφή*) et ce sens atteint chez l'homme un très haut degré d'acuité (*ἀκριβής*). Quant aux autres sens, en effet, l'homme est inférieur à beaucoup d'animaux, mais pour le toucher il les surpasse tous de loin en acuité. Aussi est-il le plus intelligent (*φρονιμώτατόν*) des animaux. La preuve en est qu'à s'en tenir à l'espèce humaine, c'est l'organe de ce sens, et aucun autre, qui partage les individus en bien et mal doués (*εὐφρεῖς καὶ ἀφρεῖς*) : ceux qui ont la chair dure (*σκληρόσαρκοι*) sont mal doués intellectuellement (*ἀφρεῖς τὴν διάνοιαν*), mais ceux qui ont la chair tendre (*μαλακόσαρκοι*) sont bien doués.<sup>491</sup> »

Il est très important de souligner par rapport au toucher chez Aristote, qu'il n'est donc pas seulement le trait fondamental des animaux non rationnels, mais aussi déterminant dans les animaux dotés d'intellect, comme les animaux humains.

<sup>490</sup> ARISTOTE. Traité de l'âme. Éd. Cit. p.52.

<sup>491</sup> *Ibidem*. p.228-229. *Mais le goût, chez nous, est encore plus parfait, parce que c'est une sorte de toucher, et que l'homme a ce dernier sens excessivement délicat. Pour les autres, il est fort au-dessous de bien des animaux ; mais pour le toucher, il est fort au-dessus d'eux tous, ce qui fait aussi qu'il est le plus intelligent des animaux. La preuve c'est que parmi les hommes, les uns sont naturellement bien doués pour ce sens, et que les autres le sont mal, tandis qu'il n'y a rien de pareil pour les espèces inférieures : et ainsi les hommes qui ont la chair dure sont mal doués pour l'intelligence ; ceux qui ont la chair douce sont au contraire bien doués.*

Aristote nous parle des humains à chair (σὰρξ) sclérotique, les humains inflexibles, peu malléables (σκληρό-σαρκοί), comme moins doués intellectuellement que les humains à chair tendre (μαλακό-σαρκοί).

Ceci nous intéresse non pas pour établir une différence biologique entre humains, ce qui pour nous engendre toujours le fascisme, mais pour comprendre à quel point le toucher est important pour l'auteur. Le rôle de ce mode de l'αἴσθησις, de la modalité tactile, est crucial chez Aristote pour la vie et la survie même des animaux, autant humains qu'inhumains<sup>492</sup>.

Pensons maintenant à la composition du cosmos aristotélicien par rapport à cette question du toucher de la chair, ou plutôt *par* la chair.

Aristote nous dit en 423 a, qu'il est impossible qu'un corps vivant ou animé (ἔμψυχον σῶμα), soit composé d'eau ou d'air<sup>493</sup> (ἐξ ἀέρος μὲν γὰρ ἢ ὕδατος ἀδύνατον συστῆναι τὸ ἔμψυχον σῶμα). Il faut absolument que les corps vivants aient quelque chose de solide (στερεὸν) : qu'ils soient composés d'un mélange fait de terre<sup>494</sup> (μικτὸν ἐκ τῆς). Ne rencontrons-nous pas un certain paradoxe dans ces mots, un paradoxe entre la composition de la vie dans le cosmos, et la composition du cosmos lui-même ?

En effet on pourrait avoir cette impression aporétique lorsque l'on considère que dans la composition du cosmos, la terre est au centre, c'est-à-dire au plus loin de la circonférence extrême du *premier moteur*<sup>495</sup> (πρῶτον κινῶν), qui meut éternellement sans être mû. Que la terre soit au centre ne veut pas forcément dire que toute la région centrale du cosmos soit faite de terre. Ceci veut uniquement dire que dans le monde sublunaire, le lieu propre de la terre est celui du centre, et que pour les corps comme mélanges élémentaires, cela signifie que ceux qui seront plus chargés en terre, se trouveront plus près de ce centre, *lieu propre*<sup>496</sup> (ὁ αὐτὸς τόπος) de la terre.

La terre est de cette manière contenue par toutes les sphères célestes, à l'intérieur de l'enveloppe aquatique, aérien et de feu (Cf. figures 5, 6 et 7).

---

<sup>492</sup> Aristote rejoint ici, comme dans la conception d'un toucher pluriel (avec plusieurs sensibles propres) la science du toucher la plus contemporaine, comme nous aurons occasion de le voir.

<sup>493</sup> ARISTOTE. Traité de l'âme. Éd. Cit. p.240.

<sup>494</sup> *Ibidem*.

<sup>495</sup> ARISTOTE. Traité du ciel. Éd. Cit. p.236. & ARISTOTE. Psychologie d'Aristote : Opuscules (*Parva Naturalia*), traduction de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire. Paris : Dumont, 1847, p.255.

<sup>496</sup> *Ibidem*. p.300.

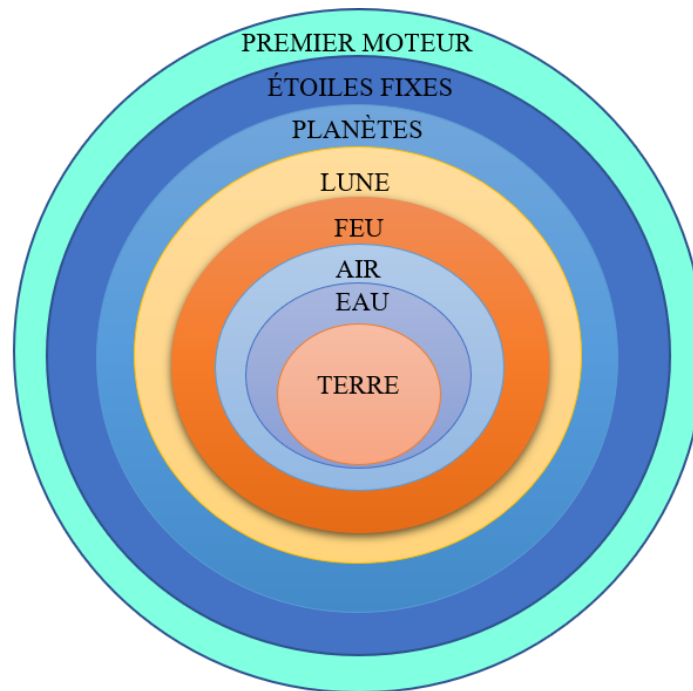


Figure 7 : Cosmos aristotélicien b.

Dans tous les cas, la question peut nous venir à l'esprit : comment comprendre que la vie du cosmos soit surtout faite de l'élément le plus lointain du premier moteur, surtout dans un système comme celui d'Aristote, où l'organisation topologique du cosmos est si importante et définie, où ce qui est semblable s'approche du semblable (c'est justement ce principe qui produit la théorie du lieu propre), et que ce qui est divin doit s'approcher ainsi du divin ? Si la vie se distingue de ce qui est inerte par son mouvement et sa sensation, ne devrait-elle pas être faite, surtout dans le plus important de ses sens (surtout dans le sens du toucher) d'un élément autre que la terre, comme le feu par exemple ?<sup>497</sup>

---

<sup>497</sup> Nous ne pouvons pas donner suite à cette spéculation, parce que la continuer nous éloignerait de notre propos, mais si la question était de déterminer les raisons pour lesquels Aristote a poursuivi ses recherches donnant à l'entéléchie du corps vivant, à l'âme, de plus en plus de place et d'importance, parvenant à laisser des textes aussi aptes au dualisme chrétien, c'est bien -il nous semble- en partie pour rendre cohérent son système cosmologique, sa hiérarchie élémentaire, et le fait que la vie n'apparaisse que dans des êtres intensément liés à la terre (plantes et animaux). Dans ce contexte, l'âme prend corps et devient ce qui permet que des corps surtout terrestres puissent vivre, et certains se déplacer autonomement, presque comme le premier moteur. N'aurait-il pu travailler la cohérence de son système autrement ? Concevant autrement la composition somatique, pour pas avoir recours à l'âme, au moment de devoir expliquer la vie et l'autonomie de la matière ? Cf. ARISTOTE. *Parva Naturalia*. Éd. Cit. p.254-255 : *Quant à l'âme, nous avons étudié, dans les ouvrages qui lui ont été spécialement consacrés, la question de savoir si elle se meut ou ne se meut pas ; et en admettant qu'elle se meuve, comment elle se meut. D'autre part, comme les êtres inanimés sont tous mus par une cause autre qu'eux-mêmes, nous*

Laissons ceci de côté, et restons sur le rôle tout à fait spécifique qu'Aristote donne à la chair dans le toucher.

En effet, contrairement à ce que l'on pourrait intuitivement penser, ni la peau ni la chair ne sont chez Aristote les organes du toucher. Rechercher cet organe (*αἰσθητήριον*) est une des questions fondamentales adressées au chapitre XI de ce deuxième livre, dédié entièrement au toucher. Quel est la langue du toucher, l'oreille, le nez ou l'œil du toucher ? Aristote ne trouvera pas de réponse, il saura seulement dire qu'il s'agit d'un organe interne (*αἰσθητήριον ἐντός*) qui ne peut pas être la chair (*σὰρξ*).

« D'une manière générale, ce que l'air et l'eau sont pour la vue, l'ouïe et pour l'odorat, la chair et la langue semblent l'être pour le toucher ; elles se comportent envers lui comme chacun de ces éléments se comporte envers les autres organes. Pour le toucher, pas plus que pour les autres sens, il n'y a point de sensation, quand l'objet touche directement (*ἀπτομένον*) l'organe, de même qu'il cesserait d'y en avoir si l'on venait à placer un corps -un objet blanc par exemple, sur la surface de l'œil. Il est évident que c'est aussi de cette façon qu'est placé à l'intérieur l'organe qui sent l'objet tangible. Dès lors, tout se passe absolument comme pour les autres sens. Si les choses tangibles étaient placées sur l'organe même, on ne les percevrait pas, mais on les sent parce qu'elles sont posées sur la chair. On en peut conclure que c'est la chair qui est l'intermédiaire (*τὸ μεταζῶν*) pour l'organe qui touche (*τοῦ ἀπτικοῦ*).<sup>498</sup> »

Comme il a été dit, *l'objet placé directement sur l'organe cesse tout-à-fait d'être senti*<sup>499</sup> (*τιθέμενον τῷ αἰσθητηρίῳ ἀναίσθητον*), peu importe de quel sens il s'agit. De cette manière, la chair et la peau (*τὸ δέρμα*) ne peuvent point être l'organe

---

*avons fait voir dans les ouvrages qui traitent de la Philosophie Première ce que c'est que le premier mobile, le mobile éternel ; et nous avons montré comment il est mû, et de quelle façon le premier moteur meut tout le reste. Il nous reste à rechercher comment l'âme meut le corps, et quel est le principe du mouvement dans l'animal. & Ibidem. p.228-229 : Ainsi les premiers moteurs, pour l'animal, c'est ou l'objet conçu par l'intelligence, ou l'objet désiré par l'instinct. C'est le bien, auquel tend toujours l'animal, que ce bien soit apparent, ou qu'il soit réel. On a comparé ce qui se passe ici dans l'animal à ce qui se passe entre le moteur éternel et l'éternel mobile ; mais il y a cette différence que le moteur éternel, trop divin pour se rapporter à un autre que soi-même, meut sans être mû, tandis que, dans l'animal, le principe qui le meut ne le peut mouvoir qu'après avoir été mû lui-même. L'instinct et la volonté ne le mettent en mouvement qu'à la suite de quelque impression antérieure, soit sur la sensibilité, soit sur l'imagination.*

<sup>498</sup> ARISTOTE. Traité de l'âme. Éd. Cit. p.244-245.

<sup>499</sup> *Ibidem.* p.231.

du toucher. Elles sont simplement l'air de l'ouïe, le milieu qui permet un contact mesuré, ni trop faible ni trop fort, entre l'objet et l'animal qui le touche.

Précisément en vertu du toucher que nous avons dénommé *cosmique* et qui est omniprésent chez Aristote, chacun de nos sens aura besoin d'un milieu et d'un environnement (de l'eau, de l'air, de la peau, de la chair, etc.) qui adoucisse, qui intervienne l'effet des choses sur nos organes.

Tout est en contact, cosmiquement : la chose avec le milieu, le milieu avec l'organe, etc. Et dans ce contexte un contact, au sens sensitif, est tel seulement si les mouvements qui se produisent dans ce cosmos absolument contigu, se touchant à chaque recoin, trouvent une mensuration, une modulation, dans les corps intermédiaires de l'environnement.

Les organes eux-mêmes sont aussi concevables comme des structures intermédiaires, qui communiquent les mouvements imprimés dans l'environnement par les choses, à d'autres structures du vivant, et ainsi nous pouvons comprendre l'*αἴσθησις* elle-même toute entière comme la faculté de modulation du contact cosmique, de *la violence des sensations du toucher*<sup>500</sup> (*τῶν ἀπτῶν ὑπερβολή*), sans laquelle la vie ne pourrait point émerger dans ce cosmos.

C'est le juste milieu qui, comme dans toute la théorie d'Aristote, jouera le rôle principal, et permettra aux sens -non seulement au toucher- de fonctionner. Un juste milieu entre un trop faible et un trop puissant, qui met ainsi en relation le toucher, non seulement avec la défection du sensible, mais avec la mort elle-même. En effet, si un son excessif peut nous rendre sourds et un éclat de lumière aveugles, un excès de toucher nous blesse et peut nous tuer. Les faits que nous constatons intuitivement et que les sciences actuelles du toucher étudient, par exemple, qu'il détermine non seulement un développement adéquat de l'intelligence, mais également l'acquis de compétences pratiques minimales que le simple fait de survivre exige, étaient déjà apparents pour Aristote, pour qui l'animal avait besoin seulement du toucher pour vivre, tandis que des autres sens, il n'en avait besoin que pour vivre mieux.

« C'est là ce qui fait que le goût est une sorte de toucher (*ἀφή*) ; il est le sens de la nutrition (*τροφῆς*), et l'aliment est toujours un objet perceptible au toucher (*τὸ*

---

<sup>500</sup> ARISTOTE. Traité de l'âme. Éd. Cit. p.350.



σῶμα ἄπτόν). Le son, la couleur, l'odeur (ψόφος καὶ χρῶμα καὶ ὄσμη) ne nourrissent pas et ne donnent à l'animal ni l'accroissement ni le dépérissement ; mais le goût devait nécessairement être une sorte de toucher, parce qu'il s'applique à ce qui peut être touché et peut nourrir (τὸ τοῦ ἄπτοῦ καὶ θρεπτικοῦ αἴσθησιν). Donc, sans le toucher, l'animal ne saurait être ; le toucher lui est le seul sens indispensable<sup>501</sup> (...) Si donc le toucher est le sens indispensable, il est impossible aussi qu'il soit formé de terre ni d'aucun autre élément simple. Sans le toucher, répétons-le, l'animal ne saurait vivre ; car c'est le seul sens nécessaire. Voilà pourquoi les impressions des autres organes, quand elles sont trop violentes, détruisent les sensations seulement et ne détruisent l'animal qu'indirectement (...) Si les sensations du goût peuvent tuer l'animal, c'est que le goût est un toucher d'une certaine espèce. Quant aux sensations propres du toucher, le froid, le chaud, le dur, leur violence tue l'animal directement.<sup>502</sup> »

---

<sup>501</sup> ARISTOTE. Traité de l'âme. Éd. Cit. p.90.

<sup>502</sup> *Ibidem*. p.92.

#### IV.4. MODELES PHENOMENOLOGIQUES ET POST-PHENOMENOLOGIQUES DE LA SENSIBILITE.

D'un point de vue général, pour la phénoménologie husserlienne, la sensibilité n'est surtout pas l'intégration des sensations par la perception que nous avons identifié en début de cette partie comme la définition typique et actuelle de la sensibilité dans les plus diverses disciplines.

En effet, ces cent dernières années, les sciences, la psychologie et même la philosophie ont avancé dans la direction que, déjà à son époque, Husserl disqualifiait pour être naturaliste, physicaliste et sensualiste :

« C'est une invention constructive du sensualisme d'interpréter la conscience comme un complexe de données des sens (*Komplex von Sinnesdaten*) et, éventuellement, de faire intervenir plus tard des qualités figuratives (*Gestaltqualitäten*) pour que ces données soient intégrées. Ceci est déjà absolument faux dans l'attitude psychologique mondaine, et plus encore dans l'attitude transcendantale.<sup>503</sup> (...) Cela implique d'interpréter à l'avance, comme si c'était quelque chose allant de soi, la vie de conscience (*das Bewußtseinsleben*) comme une accumulation de données (*Komplexion von Daten*) d'une *sensibilité externe* et (dans le meilleur des cas) aussi d'une *sensibilité interne*, à connecter à des *qualités figuratives* (*Gestaltqualitäten*). Pour effacer l'*atomisme*, on ajoute la théorie selon laquelle les *figures* sont nécessairement fondées sur ces données, c'est-à-dire selon laquelle les *Tous* sont antérieurs aux parties. Mais la théorie descriptive de la conscience qui commence de manière radicale ne dispose pas de ces données ni de ces totalités, sauf à mode de préjugés<sup>504</sup>. »

---

<sup>503</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Éd. Cit. p.13. *Es ist eine konstruktive Erfindung des Sensualismus, wenn man das Bewußtseins als Komplex von Sinnesdaten deutet und eventuell dann hinterher Gestaltqualitäten heranzieht und sie für die Ganzheit sorgen läßt. Das ist schon in der weltlich-psychologischen Einstellung grundfalsch, und erst recht in der transzendentalen.*

<sup>504</sup> *Ibidem*. P.76-77. *Darin liegt: Man deutet vorweg das Bewußtseinsleben in vermeintlicher Selbstverständlichkeit als eine Komplexion von Daten äußerer und (günstigstenfalls) auch innerer Sinnlichkeit, für deren Verbindung zu Ganzheiten man dann die Gestaltqualitäten sorgen läßt. Um den Atomismus abzutun, fügt man noch die Lehre bei, daß in diesen Daten die Gestalten notwendig fundiert, also die Ganzen den Teilen gegenüber das an sich frühere sind. Aber die radikal anfangende deskriptive Bewußtseinslehre hat nicht solche Daten und Ganze vor sich, es sei denn als Vorurteile.*

L'exercice d'épochè husserlien tente de neutraliser, un peu comme nous, les dichotomies, dans ce cas celle de l'atomisme sensualiste et l'associationnisme intellectualiste. Sensualisme et intellectualisme sont pour lui complémentaires, corrélatifs, tout en étant contraposés, voire des préjugés ou mécompréhensions sédimentées, des véritables vices traditionnels, fonctionnant à l'unisson : sensations non organisées et atomisées, complétées par des formes organisatrices les associant.

Or cette critique de Husserl n'adresse pas, comme la nôtre, l'hylémorphisme, ou n'importe quelle déclinaison du dualisme matériel/immatériel, dans la perspective d'un éclatement des sens, d'une libération de la multiplicité d'interprétations possibles et ouvertes de ce qui vaut comme réel pluriel et non duel. La critique de Husserl adresse, certes, certains dualismes, tant à tendance sensualiste qu'intellectualiste, car ils sont réalistes et dogmatiques, mais ceci est fait dans la visée non pas d'une ouverture plurielle des interprétations, mais dans la visée de la fixation d'un seul paradigme qui est en plus unitaire : celui de la Conscience Transcendantale.

« La conscience n'est pas une étiquette pour des *complexes psychiques*, des *contenus* fondus, des *faisceaux* ou des courants de *sensations* qui, en eux-mêmes sans signification, ne peuvent donner naissance à aucun *sens*. Mais elle est d'un bout à l'autre *conscience*, source de toute raison et tout irrationnel, de toute légitimité et illégitimité, de toute réalité et fiction, de toute valeur et contre-valeur, de tout acte et non-acte. La conscience est donc totalement différente de la seule chose qui veut voir le sensualisme, la matière (*der Stoff*) en soi et de fait, dépourvue de sens, irrationnelle, quoique sans doute accessible à la rationalisation.<sup>505</sup> »

La devise phénoménologique *toute conscience est conscience de quelque chose*, passe de fait après une première devise, à savoir, *tout est conscience* : voilà le dogmatisme et la limite de la pensée de Husserl, qui rend illégitime une démarche, autrement si riche et ouverte, car elle pose en axiome une conscience qui devrait se soumettre, comme toute hypostase et préjugé traditionnel, à l'épochè.

---

<sup>505</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.196-197. *Bewußtsein ist nicht ein Titel für "psychische Komplexe", für zusammengeschmolzene "Inhalte", für "Bündel" oder Ströme von "Empfindungen", die, in sich sinnlos, auch in beliebigem Gemenge keinen "Sinn" hergeben könnten, sondern es ist durch und durch "Bewußtsein", Quelle aller Vernunft und Unvernunft, alles Rechtes und Unrechtes, aller Realität und Fiktion, alles Wertes und Unwertes, aller Tat und Untat. Bewußtsein ist also toto coelo verschieden von dem, was der Sensualismus allein sehen will, von dem in der Tat an sich sinnlosen, irrationalen --- aber freilich der Rationalisierung zugänglichen --- Stoffe.*

Dans tous les cas, nous devons éclaircir la définition phénoménologique de la sensibilité. Continuons donc. Au-delà ou en-deçà des visions réalistes (dualistes, pluralistes ou monistes), Husserl voit la conscience comme unique totalité. Ainsi, chercher le sens spécifique de la sensibilité dans la phénoménologie de Husserl signifie chercher la place qu'il donne à la sensibilité dans le cadre total de la conscience.

Dans ce sens spécifique Husserl dira en général deux choses : d'une part, surtout dans le premier tome des *Idées*, que *sensible* est le nom d'une série d'éléments des vécus de la conscience, voire de tout un pôle de ses vécus, et d'autre part, surtout dans le deuxième tome des *Idées*, que ce sensible est obtenu par l'opération des éléments esthésiologiques du corps propre ou *Leib*.

En effet, Husserl indique qu'une des choses qui se présente de prime abord au regard phénoménologique est la distinction assez grossière entre des éléments de vécu ou des vécus comme *contenus primaires* (les "*primäre Inhalte*" des *Recherches Logiques*), et des éléments de vécu ou des vécus proprement intentionnels.

« En prenant les expériences, telles qu'elles se donnent comme processus temporels unitaires dans la réflexion immanente, nous devons distinguer, en principe : 1. Toutes les expériences désignées en *Recherches Logiques* comme *contenus primaires*. 2. Les expériences ou éléments d'expériences ayant la spécificité de l'intentionnalité. Aux premières appartiennent des expériences unitaires et *sensibles*, les *contenus de sensation*, comme les données de couleurs, données de tact, données de ton, etc., que nous n'allons plus confondre avec des moments chosiques d'apparition comme la couleur, la rugosité, etc., qui plutôt se *représentent* par ces données. De même, les sensations de plaisir, de douleur, de chatouillement, etc., et probablement aussi les moments sensoriels de la sphère des *instincts*. Nous trouvons pareillement des données d'expérience concrètes comme des composants d'expériences plus larges, qui sont intentionnelles dans leur ensemble, de telle sorte qu'au-dessus de ces moments sensoriels se trouve une couche *animatrice*, qui leur donne du sens (ou qui implique essentiellement une donation de sens), une couche par laquelle l'on produit à partir du sensible, qui en soi n'a rien d'intentionnel, l'expérience intentionnelle concrète<sup>506</sup>. »

---

<sup>506</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 *Ideen*. Erstes Buch. Ed. Cit. p.192. (...) *die Erlebnisse hinnimmt, wie sie sich als einheitliche zeitliche Vorgänge in der immanenten Reflexion darbieten*,

Comme le montre le paragraphe, Husserl conçoit une variété de types d'ingrédients de vécu, parmi lesquels plusieurs tombent sous le titre du *sensible*.

Les vécus sensuels ou sensoriels (*sensuelle Erlebnisse*), les contenus de sensation (*Empfindungsinhalte*), les sensations sensibles (*die sensuellen empfindungen*), les moments sensibles de la sphère de la pulsion (*sensuelle Momente der Sphäre der Triebe*), etc. : toutes ces catégories découlent du volet sensible du vécu.

Comme nous pouvons aussi le voir de ce fragment, depuis le plus concret et simple contenu de sensation comme la rugosité d'un tissu, jusqu'à la plus complexe pulsion dans ses facettes sensibles, seront considérés par définition comme non intentionnels, c'est-à-dire qu'ils nécessiteront d'autres ingrédients de vécu pour avoir un sens. Les ingrédients intentionnels du vécu se présentent ainsi comme uniques responsables dans la théorie husserlienne, de la donation du sens (*Sinngebung*), i.e. l'attribution d'une forme proprement intentionnelle et proprement de vécu.

Cette distinction est pour Husserl évidente, nécessaire et non pas un simple résidu de l'hylémorphisme traditionnel introjecté dans la Conscience Transcendantale ; au contraire de ce que l'on pourrait penser lorsqu'il propose la distinction phénoménologique entre  $\delta\lambda\eta$  sensible et  $\mu\omicron\rho\rho\eta$  intentionnelle<sup>507</sup>.

Or avec ceci nous avons clarifié seulement une des deux choses que Husserl dit au sujet du sensible. Nous avons uniquement situé le sensible dans le paradigme totalisant de la conscience husserlienne. Il reste le plus important : éclaircir le sensible comme résultat de la performance du corps propre ou de *la chair (Leib)*.

Ceci nécessitera d'un détour par la notion phénoménologique générale du *Leib*, qui nous servira aussi au moment de confronter les phénoménologies suivantes et leurs schémas de la sensibilité.

---

*müssen wir aber prinzipiell unterscheiden: 1. all die Erlebnisse, welche in den "Logischen Untersuchungen" als "primäre Inhalte" bezeichnet waren (...); 2. die Erlebnisse, bzw. Erlebnismomente, die das Spezifische der Intentionalität in sich tragen. Zu den ersteren gehören gewisse, der obersten Gattung nach einheitliche "sensuelle" Erlebnisse, "Empfindungsinhalte" wie Farbdaten, Tastdaten, Tondaten u. dgl., die wir nicht mehr mit erscheinenden dinglichen Momenten, Farbigkeit, Rauigkeit usw. verwechseln werden, welche vielmehr mittels ihrer sich erlebnismäßig "darstellen". Desgleichen die sensuellen Lust-, Schmerz-, Kitzelempfindungen usw., und wohl auch sensuelle Momente der Sphäre der "Triebe". Wir finden dergleichen konkrete Erlebnisdaten als Komponenten in umfassenderen konkreten Erlebnissen, die als Ganze intentionale sind, und zwar so, daß über jenen sensuellen Momenten eine gleichsam "beseelende", sinngebende (bzw. Sinngebung wesentlich implizierende) Schicht liegt, eine Schicht, durch die aus dem Sensuellen, das in sich nichts von Intentionalität hat, eben das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt.*

<sup>507</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.192.

#### IV.5. HUSSERL : CHAIR SANS TRANSCENDANTAL ?

*Chaque mouvement du corps est plein d'âme, aller et venir, se tenir debout et être assis, courir et danser, etc. De même, chaque réalisation humaine, chaque produit, etc.<sup>508</sup>*

Les analyses de la notion de *Leib* ou chair chez Husserl concernent d'habitude exclusivement le corps humain, parlant exclusivement et rarement de la corporalité animale. Il s'agit surtout pour l'auteur de pouvoir envisager la thématique du corps dans une voie parallèle et lointaine, à la fois, des sciences physicalistes que de la religion. La voie phénoménologique va tenter ainsi de générer une nouvelle sorte de thématique, où, certes, par exemple les termes *objet* et *âme* auront encore un sens, mais non pas celui de leur signification traditionnelle scientifique ou religieuse.

Dans tous les cas, il faut savoir que la thématique husserlienne du corps sera faite dans les mots existants, certainement il ne sortira pas des mots de la tradition. Il continuera à parler d'objet, de chose physique, d'âme, de sensation, etc., mais il pourra avancer seulement dans la mesure où ces mots seront investis d'un sens renouvelé.

La réussite de ce réinvestissement peut être évaluée uniquement, il nous semble, selon nos attentes individuelles en tant que lecteurs, mais il est certainement réalisé, ou du moins tenté en permanence par l'auteur.

Pour mettre au clair les analyses sur la chair, dans le sens qui est le nôtre<sup>509</sup>, nous renvoyons à trois moments historiques, voire à trois ouvrages : d'abord à 1916, pour chercher dans le premier tome des *Idées* le contexte méthodique et thématique de ces recherches, voire le détail de l'analytique des structures intentionnelles. Nous reviendrons ainsi sur le premier point husserlien concernant la sensibilité dans le contexte du vécu, que nous venons d'éclaircir tout sommairement.

---

<sup>508</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* La Haye : Martinus Nijhoff, 1952, p.240. *Jede Bewegung des Leibes ist seelenvoll, das Kommen und Gehen, das Stehen und Sitzen, Laufen und Tanzen etc. Ebenso jede menschliche Leistung, jedes Erzeugnis usw.*

<sup>509</sup> À savoir, dans le sens d'une modélisation phénoménologique de la sensibilité, c'est-à-dire d'une modélisation qui évoque la pluralité ouverte d'interprétations possibles, et non pas une doctrine déterminée ni fermée, voire une doctrine de la conscience ou autre.

Ensuite nous allons passer par les leçons de *Chose et Espace* de 1907, où l'aspect kinesthésique de la chair est bien étudié, du moins du point de vue de la constitution de l'objet. Et nous allons finir avec les *Recherches phénoménologiques sur la Constitution* (deuxième tome des *Idées*), en construction dès 1912 à 1928, qui sont importantes surtout et précisément pour le travail qu'y est fait sur l'aspect esthétique, esthésiologique ou sensible de la chair.

#### IV.5.1. Contexte des recherches sur le Leib : premier tome des Idées.

Rappelons-nous donc, premièrement du contexte méthodique et thématique des recherches husserliennes sur le *Leib*.

Le point fondamental à retenir pour nous c'est que l'attitude phénoménologique où la chair apparaît comme telle, est précisément une *attitude*, une *Einstellung*, dans le sens que nous avons révisé de cette notion.

Autrement dit, la plus élémentaire des connaissances husserliennes, avec laquelle nous sommes entièrement d'accord et qui peut seulement apparaître dans le contexte aussi peu dogmatique d'une philosophie comme la sienne, c'est cette sorte d'antiréalisme, de *perspectivisme* qui dit que tout phénomène, même ceux auxquels l'on attribue le statut d'absolument certains ou *réels*, que tout objet d'étude possible donc, et toute évidence dans n'importe quelle discipline et n'importe quel domaine de la vie, est un produit, une véritable construction et production d'une posture, une disposition et une attitude déterminée.

Cette attitude déterminée édifie non seulement dans une direction, voire l'objet qu'elle perçoit ou qu'elle permet de percevoir, mais elle construit aussi dans la direction corrélatrice opposée, à savoir le sujet correspondant<sup>510</sup>. Il y a ainsi pour Husserl une multiplicité de co-sujets résultant des multiples attitudes ou dispositions vitales, dans l'unité relative du sujet au sens de l'ego. Ces co-sujets ne sont pas simplement les *co-moi's* (*Mit-Iche*) comme *alter egos* d'une communauté à laquelle

---

<sup>510</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. *Die Rede von Einstellungen weist offenbar auf das jeweilige Subjekt hin, und demgemäß sprechen wir vom theoretischen oder auch erkennenden Subjekt, vom wertenden und praktischen Subjekt.*

nous appartiendrons, et qui seraient, de toute manière, constitués dans la pureté de l'ego transcendantal<sup>511</sup>, mais des vraies scissions de *l'ego*, qui se font spontanément dans au quotidien par les multiples épochès que nous pratiquons, d'après Husserl, tous les jours sans réfléchir, et davantage par l'épochè perfectionnée du phénoménologue :

« [Par l'épochè] nous ne faisons que créer en nous une direction spéciale de notre intérêt habituel, avec une certaine attitude professionnelle, à laquelle appartient un *temps de travail* (voire un temps de *vocation*, *Be-ruf*) spécial. (...) quand nous modifions un de nos intérêts habituels par notre profession (dans l'achèvement des travaux), nous avons un comportement d'épochè envers nos autres intérêts, mais nous continuons en quelque sorte ces intérêts de vie (*Lebensinteressen*). Chacun a *son temps* et nous disons ainsi qu'*il est temps d'aller à la réunion, de voter*, etc. Dans ce sens, nous appelons science, art, service militaire, etc. une *vocation* particulière, mais en tant que personnes normales, nous sommes constamment en même temps dans des nombreuses *professions* (attitudes d'intérêt, *Interesseneinstellungen*) : simultanément père de famille, citoyen, etc. Chacune de ces *vocations* a son temps d'actualisation et d'opération. Ainsi l'intérêt professionnel que nous venons de créer et dont le thème universel est le Monde de la Vie (*Lebenswelt*), est également affecté par d'autres intérêts ou professions vitaux et a *son temps* dans un temps personnel, dans la forme fluante des temps professionnels.<sup>512</sup> »

<sup>511</sup> Ce en quoi la phénoménologie husserlienne mettait déjà à jours la théorie de la conscience traditionnelle de Descartes : Cf. HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen*. Zweites Buch. Éd. Cit. p.84. *Erst recht war ihm [Descartes] natürlich unzugänglich die Erwägung, daß das ego, so wie es in der Epoche als für sich selbst seiend zur Entdeckung kommt, noch gar nicht "ein" Ich ist, das andere oder viele Mit-Iche außer sich haben kann. Es blieb ihm verborgen, daß alle solchen Unterscheidungen wie Ich und Du, Innen und Außen erst im absoluten ego sich "konstituieren".*

<sup>512</sup> *Ibidem*. p.139. *Wir stiften in uns nur eben eine besondere habituelle Interessenrichtung, mit einer gewissen berufsartigen Einstellung, zu welcher eine besondere "Berufszeit" gehört. Wie sonst, so erweist sich auch hier: wenn wir eines unserer habituellen Interessen aktualisieren, somit in unserer Berufstätigkeit (im Arbeitsvollzug) sind, haben wir eine Haltung der Epoche hinsichtlich unserer anderen, aber doch uns eigenen und fortbestehenden Lebensinteressen. Jedes hat "seine Zeit", und wir sagen im Wechsel dann etwa "nun ist es an der Zeit, zur Sitzung, zur Wahl zu gehen" und dergleichen. Im speziellen Sinne nennen wir zwar Wissenschaft, Kunst, militärischen Dienst usw. unseren "Beruf"; aber als normale Menschen sind wir beständig (in einem erweiterten Sinne) zugleich in mannigfachen "Berufen" (Interesseneinstellungen) : zugleich Familienvater, Bürger usw. Jeder solche Beruf hat seine Zeit aktualisierender Betätigungen. Hernach ordnet sich auch jenes neugestiftete Berufsinteresse, dessen universales Thema "Lebenswelt" heißt, den sonstigen Lebensinteressen oder Berufen ein und hat jeweils "seine Zeit" innerhalb der einen personalen Zeit, der Form der sich durchsetzenden Berufszeiten.*



Pour continuer nos recherches phénoménologiques sur la chair et le toucher, nous allons rester de la phénoménologie, non seulement avec l'acquis de l'épochè, mais avec la conséquence directe de la pratique de l'épochè, à savoir, avec cet acquis sur les temps de vie ou les co-sujets produits dans les diverses attitudes. Nous allons rester avec la notion des *Einstellungen*, sans nécessairement souscrire l'unité ou n'importe quel autre attribut de l'Ego transcendantal, sans même devoir souscrire du tout à l'Ego transcendantal en tant que tel.

En effet, il faut retenir de la phénoménologie qu'il existe autant d'attitudes possibles que modes d'expérience dans la vie humaine, ou inversement, autant d'expériences que d'attitudes possibles, et que ces attitudes ne sont pas seulement des disciplines ou des perspectives scientifiques achevées, mais aussi des dispositions pratiques non-scientifiques.

Husserl dit à ce sujet que de manière générale il existe parallèlement aux attitudes théoriques, des attitudes pratiques et axiologiques<sup>513</sup>.

C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre ce que nous récupérons de la phénoménologie depuis le début, à savoir que l'attitude phénoménologique est très particulière car elle permet d'observer de manière détachée toutes les autres attitudes, engagées théorique, axiologique ou pratiquement. De cette manière, toute attitude (produite spontanément et instinctivement en nous, ou bien achevée par une méthode autre que celle de la réduction phénoménologique, par exemple une attitude comme l'attitude scientifique qui envisage la nature comme totalité physique) peut devenir visible et descriptible en tant que telle ; ainsi mise à distance, ainsi *mise au point*.

Pratiquement, tout ce qui est dit par Husserl autour de la sensibilité et la motricité du corps propre ou des corps des autres, tout ce qui est dit donc autour de ce qui correspond dans l'attitude phénoménologique à la notion de chair, sera dit en parlant de ce contraste entre les attitudes non-phénoménologiques (par exemple, la dite attitude naturelle en général, c'est-à-dire l'attitude que nous avons naturellement dans le contexte géographique et historique dans lequel nous sommes, l'attitude naturelle

---

<sup>513</sup> Cf. HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch. Éd. Cit. p.2. Der theoretischen Einstellung laufen als Möglichkeiten parallel die axiologische und praktische. & Ibidem. P.7. Einstellung. In dieser Hinsicht sind analoge Ergebnisse festzustellen.*

dans son volet physicaliste, l'attitude naturelle dans son volet psychologue, etc.) et l'attitude phénoménologique ou transcendantale acquise grâce à la réduction.

Ainsi il signale au paragraphe 39 du premier tome des *Idées*, que l'expérience sensible (*die Sinnliche Erfahrung*<sup>514</sup>) est la dernière source (*die letzte Quelle*<sup>515</sup>) du monde et des objets de l'attitude non-phénoménologique naturelle, notamment dans son niveau de perception sensible (*Sinnliche Wahrnehmung*<sup>516</sup>), mais que depuis cette attitude naturelle, la perception, cette dernière source, n'est rien d'autre qu'un produit des organes corporels des sens<sup>517</sup>. Il fait son constat cartésien : dans l'attitude naturelle nous sommes ainsi trompés par nos sens (« *von der sinnlichkeit betrogen* »<sup>518</sup>).

Au paragraphe suivant il signale que pour l'attitude non-phénoménologique, cette fois scientifique ou physicaliste, les choses perçues dans l'espace sensible (*sinnenräumlichen*<sup>519</sup>) deviennent des objets physiques dans un espace objectif, dépourvus de toute qualité secondaire subjective, et même de toute qualité primaire définie sensiblement.

Ainsi éclaircies la perception et le sensible depuis ces perspectives non-phénoménologiques exemplaires, Husserl peut graduellement articuler une parole phénoménologique sur la question.

Or, avant d'y approfondir, il faut dire que ce que nous venons de dire est déjà phénoménologique : le simple fait de pouvoir voir, remarquer et thématiser simultanément a. qu'il existe une différence essentielle et définitive entre la choséité de l'attitude naturelle qui est intuitive, et la choséité de l'attitude physicaliste qui ne l'est pas et ne pourrait jamais l'être<sup>520</sup>, et b. que ces deux attitudes sont plus que compatibles<sup>521</sup>, conjointement réalisables, n'est autre chose que montrer les résultats de l'application de l'épochè phénoménologique.

---

<sup>514</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 *Ideen*. Erstes Buch. Ed. Cit. p.80.

<sup>515</sup> *Ibidem*.

<sup>516</sup> *Ibidem*. p.81.

<sup>517</sup> *Ibidem*. *Das wahrnehmen erscheint dabei, bloss als bewusstsein betrachtet und abgesehen von Leibe und Leiborganen, wie etwas in sich Wesenlose (...)*

<sup>518</sup> *Ibidem*. p.82.

<sup>519</sup> *Ibidem*. p.83.

<sup>520</sup> Cf. *Ibidem*. p.115. *Auch eine göttliche Physik kann aus kategorialen Denkbestimmungen von Realitäten keine schlicht anschaulichen machen, sowenig göttliche Omnipotenz es machen kann, daß man elliptische Funktionen malt oder auf der Geige spielt.*

<sup>521</sup> *Ibidem*. p.112.

L'arrêt, la césure, la discontinuité de l'épochè, permet de voir toutes les attitudes en tant que telles, et subséquemment de discerner comment elles s'entassent, s'entrecroisent, s'accumulent sur le *leeres x*, sur le *x* vide de la chose, sans en avoir la prérogative, sans être une des attitudes tenue pour plus réelle ou plus importante qu'une autre, mais sans non plus laisser aucune attitude reléguée au statut de simple signe de quelque chose d'encore plus réel ou nouménal, qui ne serait pas fruit d'une attitude mais *chose en soi*.

Chaque attitude est une ligne de sens et il n'y a point de substrat ou de support réel ou unitaire, ni du côté de l'objet ni du côté du sujet, car ces deux pôles vont être produits dans chaque ligne ou régime de sens, dans chaque attitude, et ainsi seront toujours multiples et simultanés dans le temps pur de la Conscience, même si leurs actualisations dans le temps de la vie pratique diffèrent.

La seule définition phénoménologiquement acceptable de la chose en tant que telle pourrait être donc un *carrefour des sens* : le *x*.

Jusqu'ici, sans la proclamation de l'Ego pur et la Conscience comme des hypostases bien plus qu'hypothétiques ou méthodologiques, la philosophie husserlienne fonctionne et nous semble de tout point acceptable, utile, et même en capacité de devenir la sorte de métaphilosophie et supra-science qu'elle prétendait souvent être.

Pourtant la parole phénoménologique ne s'arrête bien sûr pas à ce perspectivisme-ci, et se prononce sur la chair sur la base de deux schémas fondamentaux qui s'érigent sur la déclaration presque métaphysique, et en tout cas dogmatique, de l'existence de la Conscience.

Cette idée husserlienne de la Conscience vient évidemment de la tradition cartésienne de la philosophie occidentale moderne, la *Bewußtseinslehre*<sup>522</sup>, par rapport à laquelle, comme nous le savons, Husserl dressera de fortes critiques, notamment concernant le délaissement de l'expérience sensible, auquel Descartes tenait tant.

---

<sup>522</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Éd. Cit. p.77.

Le début de la théorie de la conscience est en effet dans un sens (dans le sens de la réflexion naturelle) l'expérience sensible, car le plus *vrai et assuré*<sup>523</sup> semble être ce que nous apprenons par nos sens.

Or si les *Méditations Métaphysiques* commencent ainsi, c'est seulement pour parvenir au fondement, à l'Ego qui, au contraire des sensations, ne pourrait jamais nous tromper.

Husserl comprend que, non pas le principe ou le fondement, mais la véritable expression première (*Die wirklich erste Aussprache*<sup>524</sup>) de la conscience est celle du *je*, de l'ego (*je sens, je doute, je touche, etc.*). Il comprend son importance et donne la place que ce concept mérite dans sa propre théorie phénoménologique de la Conscience<sup>525</sup>. Mais Husserl prend en époque, avec distance, la parole cartésienne, et s'éveille ainsi aux caractéristiques de la philosophie qu'il cherche à développer : une philosophie qui ne peut pas s'enivrer de l'ego, et qu'au contraire doit, le moment venu, s'occuper aussi bien de la complexité qui se trouve du côté du *cogito*, comme de la complexité qui se trouve du côté des *cogitata qua cogitata*. C'est dans cette théorie de la conscience, complétée, façonnée par Husserl, que toutes les questions de la corporéité et la sensation peuvent apparaître.

Husserl sait parfaitement qu'il y a eu d'autres théories de la conscience, et que le positionnement de l'Ego pur à la place qu'il lui a donné n'est pas nécessaire ou obligatoire, mais fonctionnel à son objectif autoimposé : donner une forme scientifique bien spécifique à sa philosophie. Avec cet objectif et de cette manière, il parvient à une idée de conscience bien à part, une conscience qui apparaît en attitude phénoménologique, résultant du couteau de son époque, comme un être absolu.

---

<sup>523</sup> DESCARTES René. *Les Méditations métaphysiques*. Paris : Antoine-Augustin Renouard, 1825, p.40.

<sup>524</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana I Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Éd. Cit. p.77.

<sup>525</sup> C'est ce point précis de la démarche husserlienne qui nous semble devoir être travaillé pour donner une autre forme, non égologique, à la phénoménologie. Ce n'est pas notre projet ici pourtant. Pour nous il importe simplement d'établir qu'une telle phénoménologie autre soit possible, et comme nous verrons elle n'est pas uniquement possible, mais depuis longtemps pratiquée. Il serait néanmoins important de faire un travail plus approfondi sur la question de *l'expression*, sur l'oralité de l'expression qui est, de fait, dans notre culture, égologique, c'est-à-dire qui place comme sujet des actions l'ego. Il semblerait que ce seul fait contingent et culturel nous ait signifié des siècles d'égologisme et d'égoïsme.

L'ampleur du caractère absolu de cette conscience se comprend par les contrefactuels husserliens, par exemple, celui de l'anéantissement du monde<sup>526</sup> : si le monde naturel est annihilé et toutes les espèces végétales et animales disparaissent, la conscience ne souffrirait rien de plus qu'une modification relativement significative.

C'est-à-dire qu'il y aurait certains types d'expériences et de vécus à jamais disparus que la conscience ne pourra plus performer ni analyser ou décrire, si ce n'est pas dans une sorte de souvenir.

Mais la conscience elle-même continuera dans la forme de certains vécus qui ne seront pas anéantis.

Ceci implique que pour Husserl qu'il y a des vécus qui ne sont pas liés au monde naturel qui dans ce contrefactuel est annihilé.

Quels seraient ces vécus ? Husserl ne va pas jusqu'imaginer cela. Nous pouvons soupeser néanmoins par exemple, que ce seraient des vécus relatifs au passage du temps, ou relatifs à celles qui sont pour Husserl les couches les plus profondes de la conscience.

Ce qui importe c'est que cette sorte d'exemples montrent la vraie portée de l'épochè : pratiquement tout peut être écarté du champ de la phénoménologie pure de la conscience absolue dans son immanence.

Toute transcendance excède ce domaine, non seulement les objectivités physiques ou les constructions idéologiques, mais toute objectivité et unité de sens constituée : non seulement les sensations, mais tout ce qui est relatif au corps, et aussi tout ce qui est relatif à ce qui tombe traditionnellement sous le titre d'*âme* : '*chose*', '*figure spatiale*', '*mouvement*', '*couleur de chose*', etc., mais aussi '*homme*', '*sensation humaine*', '*âme*' et '*expérience psychique*' (*expérience au sens psychologique*), '*personnes*', '*propriété de caractère*', etc., sont des essences transcendantes<sup>527</sup>.

Certes, Husserl n'a pas seulement cherché à faire une phénoménologie descriptive au niveau le plus pur et absolu de la Conscience, et ce qui nous concerne le plus de sa philosophie entière est précisément ce qu'il a pu développer dans la

---

<sup>526</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.104.

<sup>527</sup> *Ibidem*. p.128. So sind also „Ding“, „Raumgestalt“, „Bewegung“, „dingliche Farbe“ u. dgl., aber auch „Mensch“, „menschliche Empfindung“, „Seele“ und „seelisches Erlebnis“ (Erlebnis im psychologischen Sinne), „Person“, „Charaktereigenschaft“ u. dgl. transzendente Wesen.

direction opposée, dans la direction des recherches phénoménologiques régionales, notamment sur certains aspects (les esthésiologiques) de la chair, mais il est important de comprendre ce contexte thématique, cette notion fondamentale sur laquelle les deux schémas explicatifs principaux de la phénoménologie vont se déployer, pour bien situer les acquis phénoménologiques sur la corporéité que nous allons rafraîchir de suite dans notre mémoire.

L'idée centrale à retenir sur la conscience husserlienne est donc la suivante : peu importe si certains types de vécus n'existent plus, peu importe même si le monde ou l'humanité s'anéantissent, le seul être dont on peut parler avec du sens grâce à une donation de sens que lui-même effectue, survivra : la conscience, la réalité la plus absolue qu'il soit possible d'envisager raisonnablement d'après Husserl, *n'a pas eu de commencement et ne peut pas avoir une fin*.<sup>528</sup>

Maintenant, les deux schémas explicatifs principaux peuvent être désignés comme le schéma fonctionnel, d'une part, et le schéma topologique de la conscience husserlienne, de l'autre. Le schéma fonctionnel est formé des notions que Husserl créa pour décrire les processus par lesquels la conscience transcendantale dans son immanence constitue ses objectivités aussi bien transcendantes qu'immanentes. Cette *phénoménologie fonctionnelle (funktionelle Phänomenologie*<sup>529</sup>) ou phénoménologie de la constitution, travaille ainsi sur la base d'une substitution dans la formule phénoménologique classique *toute conscience est conscience de quelque chose*.

Cette substitution d'une formule assez naturelle et aisée à saisir implique les termes qui deviendront standard et étendards de la philosophie husserlienne, pourtant presque toujours absents des travaux des phénoménologues postérieurs. La substitution détermine : d'un côté le terme de *conscience* comme une alliance entre une certaine matérialité et ce que Husserl appelle la noèse (*noetischer Moment*<sup>530</sup>), et d'un autre côté le *quelque chose* comme ce que Husserl appelle le noème (*noematischer Gehalt*<sup>531</sup>).

---

<sup>528</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.182. (...) *der Erlebnisstrom kann nicht anfangen und enden*.

<sup>529</sup> *Ibidem*. p.198.

<sup>530</sup> *Ibidem*. p.194.

<sup>531</sup> *Ibidem*. p.203.

Ainsi il faut non seulement dire que dans *le courant de l'être phénoménologique il existe une couche matérielle et une couche noétique*<sup>532</sup>, mais que chacun des vécus de cet être phénoménologique, constitués ainsi par une matière ou une *ϕλη* et une noèse, produit normalement un corrélat qui est le noème.

Ainsi l'on peut dire encore que toute *cogitatio* est conformée par sa face noétique et par sa face matérielle, tandis que tout *cogitatum* qui en est corrélatif correspond au noème.

Par exemple, noème est le percept d'une perception, étant celle-ci constituée par les noèses qui donnent du sens à des matériaux hylétiques.

Cette donation de sens ou *Sinngebung* accomplie par les éléments noétiques du vécu à partir des donnés hylétiques, a comme résultat le complexe d'éléments noématiques dont le centre ou le noyau est plus proprement ce que l'on devrait appeler le sens<sup>533</sup>, en phénoménologie fonctionnelle.

En effet, il ne faut pas oublier que ces termes *ϕλη*, *noèse* et *noème* sont toujours de titres unitaires pour ce qui est décrit par Husserl plus en détail comme des fonctions ou des performances de la conscience en elles-mêmes multiples, à plusieurs couches et enchevêtrées.

Pour Husserl, chacune de ces trois unités fonctionnelles étaient censées donner lieu à diverses disciplines phénoménologiques fonctionnelles hiérarchisées, depuis les disciplines noétiques dans le sommet, jusqu'à l'hylétique pure<sup>534</sup>. Pourtant, comme la plupart des sciences eidétiques fondamentales et régionales que Husserl a pu évoquer, celles-ci sont restées à l'état de projet.

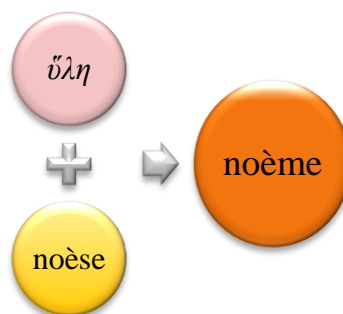


Figure 8 : Schéma du vécu ou Erlebnis, dans l'analyse fonctionnelle.

<sup>532</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.196. *Der Strom des phänomenologischen Seins hat eine stoffliche und eine noetische Schicht.*

<sup>533</sup> *Ibidem.* p.206.

<sup>534</sup> *Ibidem.* p.209.

Le deuxième schéma important à retenir, le schéma topologique de la conscience husserlienne, situe, contextualise et contient même dans un certain sens, le premier schéma, le schéma fonctionnel.

Ce deuxième schéma prend en compte le point de vue de la conscience primitive du temps immanent (*Das ursprüngliche Zeitbewusstsein*<sup>535</sup>) où les vécus particuliers émergent et se trouvent liés, c'est-à-dire qu'il représente la topologie totale de la conscience telle que Husserl a réussi à l'entrevoir.

Ce schéma est compréhensible notamment à partir des paragraphes 81 et 118 du premier tome des *Idées*, mais est exposé avec une clarté systématique plus convenable au paragraphe 34 des *Leçons sur la phénoménologie de la conscience de temps immanente* (Husserliana X)<sup>536</sup> :

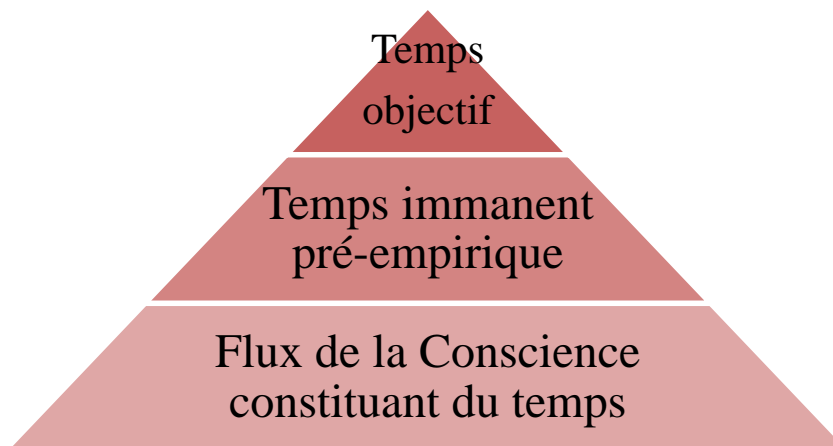


Figure 9 : Schéma topologique de la Conscience d'après Husserliana X, paragraphe 34.

Le schéma topologique de la conscience se déploie en termes de temporalité, car dans la phénoménologie husserlienne, le temps est le *transcendental* (au sens scolastique du mot) des vécus. Si dans un premier temps, toute objectivité issue de toute *Einstellung* possible, se traduit en termes de vécus<sup>537</sup>, dans un deuxième moment plus profond (dans le sens de la constitution) de l'analyse phénoménologique, tout vécu avec son contenu fonctionnel (éléments hylétiques et éléments noétiques résultant dans un corrélat noématique) doit se traduire en termes de temps.

<sup>535</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.255.

<sup>536</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 10 Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917). La Haye : Martinus Nijhoff, 1969.

<sup>537</sup> HUSSERL Edmund. La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendante. Éd. Cit. p.203. *Grâce à notre actuelle méthode de l'épochè, tout l'objectif s'est métamorphosé en subjectif.*



De cette manière, les objectivités (toute ligne, région et régime de sens confondu) sont représentées dans ce schéma par le titre *Temps objectif*. Ce premier niveau, aussi appelé souvent *temps cosmique* ou *temps mondain*, implique donc toute forme d'expérience non-phénoménologique, aussi bien celles des entités empiriques de l'attitude naturelle quotidienne, que celles des entités empiriques de l'attitude naturelle scientifique physicaliste, ou autre.

Le niveau suivant du *temps immanent pré-empirique* est celui du point de vue phénoménologique fonctionnel, où toutes les objectivités sont traduites en vécus, et tous les vécus disparates enlacés au flux unitaire plein du temps phénoménologique :

« [Dans] l'unité de la conscience du temps immanente (...) l'unité globale de tous les vécus d'un flot de vécus (...) si nous prenons n'importe quel vécu singulier, il se constitue en tant qu'unité qui s'étale dans le temps phénoménologique, dans la conscience continue et *primitive* du temps. (...) La même chose est vraie pour tout le flot de vécus. Aussi étrangers que les vécus dans leur essence puissent être les uns aux autres : ils se constituent dans leur totalité comme un courant de temps (*Zeitstrom*), comme membres (*Glieder*) dans le temps phénoménologique unique.<sup>538</sup> »

C'est à ce niveau du temps phénoménologique que les attitudes vont, dans une direction générer les objectivités de tout ordre, et dans l'autre direction, les subjectivités de tout ordre.

Finalement dans le schéma nous voyons représentée la conscience constituante du temps immanente elle-même, cette conscience qui n'a pas à être confondue avec le deuxième niveau, avec le temps immanent, avec les niveaux fonctionnels de l'intentionnalité de la conscience.

Les travaux de Husserl adressent habituellement le niveau du fonctionnel immanent en termes d'ego ; ils sont principalement une *égologie*. Mais parfois il arrive que Husserl adresse ce dernier ou ce premier niveau de la conscience constituante du temps immanent. Alors ce niveau sera ou simplement évoqué ou thématiqué en détail.

---

<sup>538</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.273. (...) *die Einheit des immanenten Zeitbewußtseins (...) die allumfassende Einheit für alle Erlebnisse eines Erlebnisstromes (...) Nehmen wir irgendein einzelnes Erlebnis, so konstituiert es sich als eine in der phänomenologischen Zeit ausgebreitete Einheit im kontinuierlichen „ursprünglichen“ Zeitbewußtsein. (...) Dasselbe, was von einem einzelnen Erlebnis gilt, gilt für den ganzen Erlebnisstrom. Wie fremd Erlebnisse einander im Wesen auch sein können: sie konstituieren sich insgesamt als ein Zeitstrom, als Glieder in der einen phänomenologischen Zeit.*

Il nous semble que quand ce premier niveau de la conscience est thématiqué en détail chez Husserl, il correspond non pas aux diverses intentionnalités d'un seul Ego pur, qui constitue son monde à lui avec la pluralité de ses objectivités de toute ordre et avec la pluralité de ses subjectivités et ses temps de vie, avec les déclinaisons subjectives ou investissements subjectifs de tout ordre (deuxième niveau du schéma topologique), mais plutôt à une intersubjectivité où tout ego pur se retrouve à être co-sujet de la subjectivité transcendantale collective qui constitue le monde commun<sup>539</sup>.

Le rôle de l'ego individuel est très important dans cette constitution collective, mais l'on ne doit pas confondre deux niveaux phénoménologiques et temporelles très différents, même s'ils sont tous deux immanents.

Avec ces deux schémas élémentaires de la conscience transcendantale à portée de main, et avant nous introduire aux *Leçons de Chose et Espace*, nous pouvons revenir sur l'analyse husserlienne qui nous semble montrer le rôle crucial de la chair en général : l'analyse de notre dualité ou notre ambivalence par rapport au monde.

Cette analyse exemplaire intervient notamment au paragraphe 53 du premier tome des *Idées (Die Animalien und das psychologische Bewußtsein*<sup>540</sup>), et au paragraphe 53 de la *Crise des sciences (Le paradoxe de la subjectivité humaine : être sujet pour le monde, et en même temps être objet dans le monde*<sup>541</sup>).

Dans le premier tome des *Idées*, cette analyse apparaît comme dernière étape de l'introduction générale à la notion d'une constitution du monde naturel dans la conscience transcendantale<sup>542</sup> (premiers 55 paragraphes de l'ouvrage).

Il est important de souligner ce fait, pour ne pas oublier que la charnalité n'intervient pas chez Husserl, ni seulement ni premièrement, dans des analyses mondaines ou régionales, comme pourraient être les analyses sur la constitution de l'objet physique quotidien, de l'objet physique scientifique, de la charnalité d'autrui, etc. Toutes ces analyses, certes, vont se retrouver, à un moment ou à un autre, être des analyses charnelles : elles vont retrouver la chair comme une couche constitutive majeure et un thème articulatoire.

<sup>539</sup> HUSSERL Edmund. *La Crise des sciences européennes*. Éd. Cit. p.209-211.

<sup>540</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch*. Ed. Cit. p.116.

<sup>541</sup> HUSSERL Edmund. *La Crise des sciences européennes*. Éd. Cit. p.203.

<sup>542</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch*. Ed. Cit. p.121.

Pourtant, elles sont toutes des analyses qui dans la perspective husserlienne se trouvent contenues dans l'ensemble synthétique de problèmes constitutifs dénommé *Monde*. Et ce que nous voulons ici renforcer avec l'analyse exemplaire des paragraphes 53 est précisément que la chair n'est pas seulement un nœud articulateur du sens de *certaines éléments* du monde, mais que la chair est (ou bien l'aperception qui la génère) le nœud articulateur de la constitution du monde lui-même en tant que tel, tel qu'il apparaît dans l'attitude phénoménologique : c'est-à-dire, à la fois comme monde que nous constituons et comme monde que nous habitons.

L'analyse se présente donc ici, au premier tome des *Idées*, dans un souci d'exhaustivité de la description du monde<sup>543</sup>. En description complète, le monde serait biface, physique et psychophysique.

Alors la conscience doit être comprise dans un double sens, car elle occupe une double place : d'abord elle est conscience absolue qui constitue le monde avec toutes ses objectivités et ses transcendances (*das Bewusstsein das Absolute sein*<sup>544</sup>), et puis elle est aussi un élément subordonné du monde, une conscience parmi d'autres consciences *dans* le monde (la conscience de chaque personne, de chaque animal, etc.)



Figure 10 : Paradoxe de la Conscience pour et dans le Monde.

Cette dualité qui dans le texte de *Crisis* sera dénommée *le paradoxe de la subjectivité humaine*, peut seulement être comprise grâce à la chair, à la *liaison expérientielle* entre la conscience et la chair : *Ce n'est que par le rapport d'expérience*

<sup>543</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 3.1 Ideen. Erstes Buch*. Ed. Cit. p.116. *Die volle Welt ist ja nicht bloss physische, sondern psychophysische.*

<sup>544</sup> *Ibidem.*

à la chair que la conscience devient un véritable humain ou animal, et uniquement comme ça qu'elle gagne une place dans l'espace de la nature et dans le temps de la nature<sup>545</sup>.

L'unité empirico-intuitive de la chair et la conscience (*empirisch-anschaulichen Einheit*<sup>546</sup>, die « Anknüpfung »<sup>547</sup>), que Husserl appelle même la réalisation (*Realisierung*<sup>548</sup>) de la conscience, est une performance, un rendement, une prestation (*Leistung*) d'une certaine saisie, d'une certaine forme de l'expérience, ou plus précisément d'une certaine *Apperzeption*.

Cette apperception est ainsi responsable non seulement de la compréhension du paradoxe immanence-transcendance de la conscience par rapport au monde, et de la localisation spatio-temporelle naturelle de celle-ci, mais de ce fait, elle est aussi responsable de toutes les opérations qui tiennent à cette localisation.

De cette manière, toutes les tâches constitutives liées à la communication et la compréhension mutuelle (*Wechselsehverständnis*<sup>549</sup>), voire rien de moins que la constitution du monde lui-même comme rendement intersubjectif, des autres dans le monde, et de soi-même dans le monde et dans une communauté, dépendront largement de la charnalité.

Certes, Husserl distingue radicalement l'être corporel (*Das körperliche Sein*<sup>550</sup>), qui est entièrement transcendant et qui se montre par une série infinie de nuances et d'esquisses (*Abschattungen*), de l'être non corporel de la conscience, immanent, qui ne se montre point ainsi, et qui reste intact même si la conscience cessait de s'apercevoir en lien avec l'être corporel. Mais telle que les choses sont données, la conscience dans son sens absolu, constitue l'être corporel pour ensuite se réaliser, se matérialiser en lui par une apperception unificatrice. De cette apperception naît la charnalité de la conscience au sens relatif ou individuel du terme.

---

<sup>545</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.117. *Nur durch die Erfahrungsbeziehung zum Leibe wird Bewusstsein zum real menschlichen und tierischen, und nur dadurch gewinnt es Stellung im Raume der Natur und in der Zeit der Natur.*

<sup>546</sup> *Ibidem.* p.116.

<sup>547</sup> *Ibidem.* p.117.

<sup>548</sup> *Ibidem.*

<sup>549</sup> *Ibidem.* p.116.

<sup>550</sup> *Ibidem.* p.117.

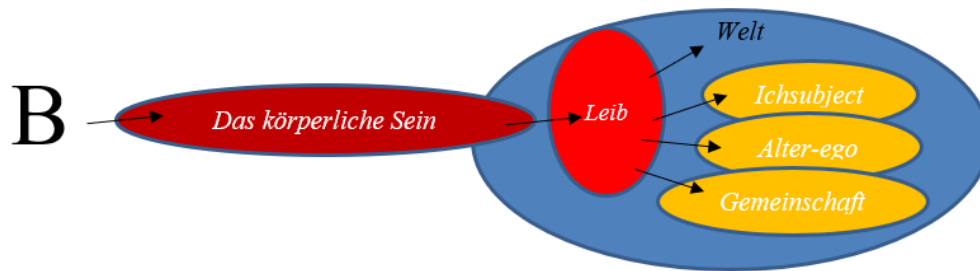


Figure 11 : Leib comme réalisation de la conscience.

Dans la description husserlienne tout se passe comme si la conscience absolue, visant sa réalisation, constituait le sens originaire de la transcendance, la dimension matérielle du *körper*, pour engendrer la si singulière transcendance (*eine eigenartige Transzendenz*<sup>551</sup>) de la chair subjective et intersubjective.

Ce qui pour nous est surtout important de souligner de ces analyses du paragraphe 53 des *Idées*, se trouve précisément dans cette clarté des distinctions concernant les niveaux ou ce que nous avons déjà appelé la *topologie* de la conscience.

En effet, il ne s'agit pas ici d'une clarté au sens de la résolution, il ne s'agit pas de résoudre le paradoxe, mais seulement de saisir les opérations et les niveaux constitutifs de la conscience, pour simplement déchiffrer et comprendre mieux le paradoxe, et ainsi le sens que Husserl donne à la chair, voire à la sensibilité et ainsi, indirectement au toucher.

Comme nous l'avons dit, dans le schéma topologique selon le vecteur du temps, ce qui dans ce paragraphe est désigné comme la conscience au sens absolu, se situe à la base de la pyramide. Ainsi l'on pourrait dire que c'est dans la réalisation de cette conscience absolue grâce à l'apperception qu'elle fait du lien avec la dimension matérielle de la transcendance, que le deuxième niveau de la pyramide, c'est-à-dire la conscience incarnée dans le monde, avec son contenu fonctionnel (noèses, éléments hylétiques, noèmes) individuel et intersubjectif, peut émerger. En accordant le schéma pyramidal et le schéma du Leib, ou de la conscience à la rencontre de l'être corporel (Figures 9 et 11), nous obtenons la figure suivante, avec le cercle bleu représentant tous les rendements de la conscience, aussi bien les composants transcendants que les composants transcendants, et le pourtour rouge qui symbolise le rôle médiateur, traducteur que Husserl donne au Leib dans ce texte :

<sup>551</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 *Ideen*. Erstes Buch. Ed. Cit. p.117.

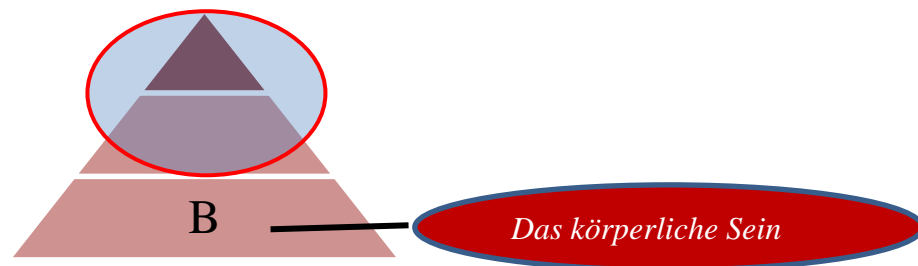


Figure 12 : Croisement Figures 9 et 11.

Même si ce croisement donne comme résultat un schéma complexe, nous tenons à souligner par lui l'altérité de cet *être corporel* dont parle Husserl, et qui semble étranger autant à la chair qui en serait le résultat (quand cet être est rencontré par la conscience), qu'à l'élément hylétique des vécus, qui peut seulement émerger à partir de la chair, dans des couches constitutives postérieures.

Nous tenons à consigner de cette manière schématique certains moments de la méditation husserlienne, car c'est quand la pensée s'exige d'être linéaire et bidimensionnelle comme ces représentations schématiques, qu'elle apparaît peuplée de ses paradoxes, des lignes de sens qui se récuse et ne parviennent pas à s'harmoniser dans un ensemble univoquement cohérent. Ces schémas permettent donc de voir plus clair dans les difficultés, et parfois les véritables impasses d'une pensée.

Dans ce schéma où B (*Bewusstsein*) rencontre l'être corporel, les questions paradoxales qui se posent sont multiples, une pour chaque unité de sens constituée, qui semble être aussi instance constituante. Mais traduites en termes de charnalité nous pourrions les résumer dans la suivante : si la conscience absolue constitue par l'apperception qu'elle fait de son lien avec l'être matériel ou corporel, le *Leib* ou la chair, qui ensuite deviendra une ligne fondamentale de la constitution du monde et de toutes les unités de sens qu'il contient (objets, moi, autrui, communauté, etc.), comment comprendre que l'ego constituant de la conscience absolue soit aussi toujours déjà un ego dans le monde, incarné, dans une communauté, etc. ?

Le paradoxe est résolu ici par la séparation entre le sens absolu et le sens incarné ou individuel de la conscience, qui devient encore plus distinct dans ce que Husserl dit pour finir le paragraphe : il est possible de penser (il est *denkbar*<sup>552</sup>) que la

<sup>552</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 3.1 Ideen. Erstes Buch. Ed. Cit. p.118.

conscience perde la forme intentionnelle qui la lie à la matérialité naturelle (qu'elle perde donc sa charnalité, et de là aussi sa mondanéité avec tout ce que cela implique).

Ceci ne serait pour elle qu'une variation (*eine Änderung*), qui ne la priverait point de sa forme intentionnelle générale, ni de sa manière d'être constituante par des vécus en réseau de tous les noèmes qui ne soient pas liées à l'être matériel.

Mais quels seraient ces noèmes ? Que serait la conscience sans son auto-réalisation, sans son auto-objectivation, sans son incarnation ?

La phénoménologie husserlienne frôle par ses expériences de pensée, la spéculation la plus détachée et gratuite de la tradition occidentale, mais elle ne s'y perd pas, et reprend sa route nourrie de la motivation concrète de devenir une science utile dans les conditions humaines et mondaines qui sont les nôtres.

Or ce genre d'analyses aporétiques qui visent interrogativement l'être matériel, l'être corporel, ou même l'élément hylétique, qui dans les réflexions husserliennes apparaît et réapparaît sans cesse et sans explication satisfaisante (au sens où il s'agit d'un élément absolument étranger à l'intentionnalité de la conscience) nous intéressent tout particulièrement : quelle est la nature et le statut dans la conscience de cet être matériel s'il n'est pas intentionnel, donc s'il n'est pas constitué ?

Ce trou de ver, comme d'autres points de fuite de la conscience husserlienne, permettra que la phénoménologie avance justement, vers ce dont nous avons parlé comme la post-phénoménologie ou la nouvelle phénoménologie française. C'est parce que la phénoménologie canonique n'a finalement pas réussi à rendre sa place due à la matière, à la corporéité, à la sensibilité et au tact, même si cette place était maintes fois remarquée, élaborée, enquêtée et travaillée par Husserl, même si cette place apparaît dans le flux même de l'analyse transcendantale en réduction, que la phénoménologie s'est faite refaçonner à force par des disciples plus ou moins hérétiques de Husserl.

Ce qui nous importe en ce moment, pourtant, est simplement de remarquer le rôle constitutif crucial de la chair, destinée à répondre, au moins partiellement, au paradoxe central de la phénoménologie, le paradoxe de l'immanent qui apparaît comme transcendant, du constituant qui apparaît comme constitué.

Au paragraphe 53 de la *Crise*, cependant, le paradoxe n'est pas répondu explicitement par la charnalité.

Dans ce texte tardif, le paradoxe est posé dans les termes suivants : *Comment une partie intégrante du monde, la subjectivité humaine, peut-elle constituer le monde entier, j'entends le constituer comme sa formation intentionnelle ? (...) Le sujet comme composante du monde englutit pour ainsi dire l'ensemble du monde, et du même coup lui-même.*<sup>553</sup>

Probablement parce que, malgré le fait d'être un texte tardif, il s'agit tout de même d'un ouvrage destiné encore à la clarification préliminaire des problèmes de la phénoménologie, la réponse au paradoxe ne va pas ici plus loin de ce qui a été dit dans le premier tome des *Idées*.

Simplement la distinction entre le sens absolu et le sens individuel de la conscience qu'y a été faite, sera remplacée par la distinction entre l'ego pur et l'ego humain concret. Certes, cette réponse au paradoxe sera nourrie d'importantes indications méthodiques, mais elle correspond essentiellement à la même réponse que nous avons déjà révisée, avec la malheureuse soustraction de la thématization explicite du rôle de la charnalité dans l'auto-objectivation ou auto-concrétisation de la conscience ou de l'ego.

Husserl nous dit dans *Crisis*, que, d'un côté, le phénoménologue est celui qui vit dans le paradoxe dont il s'agit, celui qui peut précisément le percevoir, le comprendre, et en tenir la route, et que, d'un autre côté, ce paradoxe ne peut pas avoir le caractère de l'insolubilité (*Die Unauflösbarkeit*<sup>554</sup>). En effet, si l'épochè radicale qui nous ôte le sol du monde et nous le montre comme simple phénomène (comme unité de sens constituée), ne menait qu'à des apories, elle ne conduirait point à la science que Husserl cherche, une science complexe, mais raisonnable, et au fond, évidente, réglée et claire. Il présente au paragraphe 54 la résolution (*Die Auflösung*) du paradoxe en deux parties, qui contiennent différents niveaux de prises de conscience des résultats de l'épochè radicale. Ainsi le paradoxe serait une véritable question phénoménologique, nécessaire dans la voie du phénoménologue, mais soluble par une série discrète d'acquis et de précautions, qui permettront de distinguer les deux niveaux de sens qui s'y trouvent mélangés (comme nous savons, le niveau de l'ego pur de celui de l'ego empirique).

---

<sup>553</sup> HUSSERL Edmund. La Crise des sciences européennes. Éd. Cit. p.204.

<sup>554</sup> *Ibidem*. p.184.



Cette série serait la suivante :

a. il faut prendre conscience des deux pôles que l'attitude phénoménologique génère et ne jamais les fusionner, comprendre le pôle subjectif et le pôle objectif dans leur séparation, et ainsi saisir la vraie place de l'Ego pur dans ce schéma.

Le phénoménologue discerne des problèmes invisibles pour les attitudes non phénoménologiques, ainsi il discerne le problème de la constitution de l'intersubjectivité transcendantale par exemple (comme *nous-tous, à partir de moi, et même 'en' moi*.<sup>555</sup>), mais s'il va s'occuper de ces nouvelles questions, il doit s'en occuper à partir des distinctions et des schémas de pensée qui ont été aussi générés grâce à la phénoménologie.

Ainsi il faut se rappeler du fait que sous les yeux de la phénoménologie, l'Ego pur se trouve seulement au pôle subjectif, où *rien d'humain eo ipso ne se montre, ni âme ni vie de l'âme, point d'hommes réaux psycho-physiques -tout cela relève au contraire du 'phénomène', du monde comme pôle constitué*.<sup>556</sup>

b. une fois la place de l'ego pur clairement fixée au pôle subjectif, nous pouvons nous demander quelle est la place de l'intersubjectivité. Ce deuxième mouvement consiste ainsi à éviter à tout prix de commettre l'erreur méthodologique qui nous entrainerait instantanément de notre ego pur trouvé par l'épochè, à l'intersubjectivité transcendantale<sup>557</sup>.

Le paradoxe viendrait seulement de cette confusion, de ne pas savoir placer l'intersubjectivité et le monde, dans la postériorité méthodologique qui leur correspond, bien après l'Ego pur.

Pour éviter le paradoxe alors, le parcours de la constitution doit être conçu d'un point de vue méthodologique et suivi pas par pas : *Du point de vue méthodologique, c'est seulement à partir de l'ego et de la systématique de ses fonctions et prestations transcendantales que peuvent être exhibées l'intersubjectivité transcendantale et sa communication transcendantale*<sup>558</sup>.

---

<sup>555</sup> HUSSERL Edmund. La Crise des sciences européennes. Éd. Cit. p.207.

<sup>556</sup> *Ibidem*. p.209.

<sup>557</sup> *Ibidem*. p.210.

<sup>558</sup> *Ibidem*. p.211.

En effet, chez Husserl la question est connue : c'est à partir de l'ego pur que toute la constitution transcendantale a lieu. C'est à partir de l'auto-temporalisation et de l'autoconstitution que l'ego pur fait de lui-même, qu'il peut ensuite constituer par analogie un alter-ego, pour postérieurement constituer l'intersubjectivité transcendantale, à partir de laquelle par une progression sera constitué le monde commun, où finalement l'ego pourra se comprendre comme un étant psycho-physique humain, dans une communauté empirique de semblables.

Si cette suite méthodologique n'est pas respectée, et les éléments du pôle subjectif (avant la constitution du monde) et du pôle objectif (après la constitution du monde) ne sont pas ainsi adéquatement distingués, des paradoxes foisonneraient. De cette manière des tentatives comme les nôtres, tenter une schématisation de la conscience dans tous ses niveaux, et enquêter ensuite ses couches les plus profondes indépendamment, sont vouées, sinon à l'échec, du moins aux contresens.

Or ce qui compte pour nous c'est que dans ces analyses, grâce à celles du paragraphe 53 des *Idées*, nous pouvons mettre en question le fait que schématiquement la place de la charnalité du *Leib* se trouve seulement dans le pôle objectif, dans le monde. En effet, Husserl continuera le chemin de la *Crisis* donnant pour seul sens et existence au *Leib* le fait d'être la corporalité animée d'un être empirique psycho-physique : *l'homme empirique, l'être psycho-physique, appartient lui-même au monde constitué, dans sa chair comme dans son âme. Autrement dit, la subjectivité humaine n'est pas la transcendantale.*<sup>559</sup>

Nous savons pourtant que tout comme l'ego transcendantale lui-même et l'intersubjectivité transcendantale, la chair a un rôle constituant du pôle objectif, et que donc elle a comme toute instance constituante, une sorte de double existence, à la fois empirique et transcendantale.

La chair se trouve schématiquement ainsi dans le pôle subjectif, même si dans la perspective husserlienne cette place constituante est méthodologiquement bien postérieure à celle de l'intersubjectivité transcendantale, et davantage postérieur à celle de l'ego pur.

---

<sup>559</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 6 Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Éd. Cit. p.205. (...) *der empirische Mensch, das psychophysische Wesen, gehört selbst zur konstituierten Welt nach Leib wie nach Seele. Also die menschliche Subjektivität ist nicht die transzendente (...)*.

Dans tous les cas, la chair ne peut pas être réduite à un résultat empirique de la constitution mondaine.

Ainsi, à la limite, sa place dans le pôle subjectif peut être interrogée, problématisée ; l'on pourrait la placer même au bord, au contour de la sphère du pôle subjectif, mais en aucun cas simplement à l'intérieur du pôle objectif du monde, uniquement comme phénomène constitué. Au contraire, la charnalité constitue ; elle donne du sens, sans nécessairement en avoir.

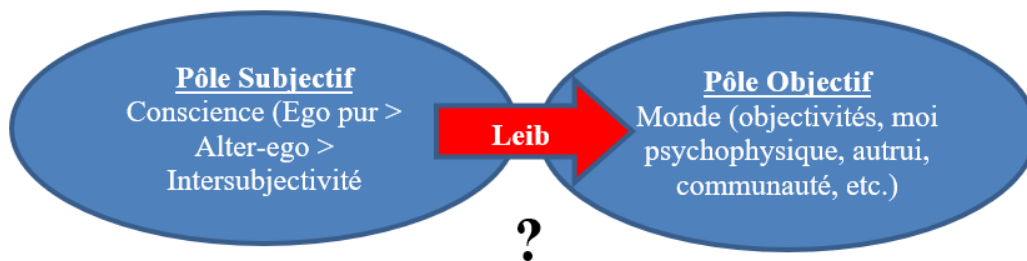


Figure 13 : Place problématique du Leib dans l'attitude phénoménologique.

#### IV.5.2. Chose et Espace ou les anomalies de la chair.

Après cette mise en contexte, nous pouvons nous concentrer maintenant à lister les acquis concernant le thème de la chair que nous devons à la phénoménologie.

Quelles sont les réponses de Husserl au point d'interrogation de notre dernier schéma que ses propres analyses ont généré ?

Les cinq leçons données à l'Université de Göttingen en avril-mai 1907 (*L'idée de la Phénoménologie*), ont permis à l'auteur de commencer ses *Leçons Ding und Raum*, à l'été de la même année, directement, sans une grande introduction méthodologique. L'enjeu de *Chose et Espace* était visible : avancer dans la science de toutes les sciences, dans cette phénoménologie complète de l'expérience, qui s'occupe non seulement des niveaux supérieurs de celle-ci, voire intellectuels ou théoriques, mais qui cherche à les éclaircir par l'étude de ses niveaux inférieurs, c'est-à-dire de ses niveaux plus immédiatement perceptifs et moins élaborés symboliquement :

*Heureux serons-nous si nous les cultivons si efficacement que la postérité puisse tenter l'implantation des formes de problèmes supérieures.*<sup>560</sup>

<sup>560</sup> HUSSERL Edmund. *Chose et espace. Leçons de 1907*. Paris : Puf, Épipiméthée, 1989, p.24.

Husserl ne veut ainsi ici que s'occuper des questions les plus élémentaires de la phénoménologie : des questions de la perception et de son rôle dans la constitution de l'objectivité mondaine.

Selon lui, les questions les plus élevées, concernant les objectivités scientifiques qui se fondent dans ces objectivités mondaines, ne pourront être adressées qu'ultérieurement et sur cette base.

Alors ce qui sera dit sur la chair dans ces leçons le sera en général, non pas d'un point de vue constitutif ample, non pas du point de vue de l'incarnation de la conscience ou de la constitution de l'horizon du monde comme dans le premier tome des *Idées*, mais du point de vue très spécifique de la constitution dans la perception la plus basique de l'objet mondain.

Dans cette perspective, Husserl commence par décrire en quatre points ce qui est tout premièrement perceptible dans l'attitude naturelle (paragraphe introductoire) :

1. De manière générale : un monde s'étale sans fin devant nos yeux comme une inépuisable multitude de choses (*einer unerschöpflichen Fülle von Dingen*<sup>561</sup>), changeantes et à la fois accordées entre elles, où nous -celui qui observe le monde ainsi s'étaler- sommes le centre de relation (*Beziehungszentrum*<sup>562</sup>), le point par rapport auquel ces choses se présentent avec une *Stellung*, une disposition déterminée, non seulement spatio-temporellement, mais aussi spirituellement.
2. Plus en détail : nous nous saisissons naturellement dans deux environnements, un environnement spatial construit grâce à nos cinq sens, qui est un environnement de proximité (*eine nähere Umgebung*<sup>563</sup>) et qui se renouvelle constamment selon notre mobilité, et un environnement temporel (*zeitliche Umgebung*<sup>564</sup>), qui est quant à lui de proximité et de distance. Cette *Umgebung* temporelle implique, en effet, un niveau de proximité, à savoir les actes inférieures (*niedere*) du souvenir (*Erinnerung*),

---

<sup>561</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 16 Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1973, p.4.

<sup>562</sup> *Ibidem*.

<sup>563</sup> *Ibidem*.

<sup>564</sup> *Ibidem*. p.5.

notamment comme l'avoir-été-perçu (*wahrgenommenworden-Sein*<sup>565</sup>) et de l'attente prospective (*die vorausblickende Erwartung*<sup>566</sup>), mais aussi un niveau de distance dans les actes théorétiques et les actes émotionnels, deux sphères fondées dans les actes inférieurs du souvenir et de l'attente, bien distinctes entre elles.

3. Nous percevons dans le monde aussi *d'autres Je* (*andere Ich*<sup>567</sup>), et nous comprenons qu'eux, *comme* nous, voient un monde chosique s'étaler, et qu'eux aussi sont le centre d'un environnement sensible proche et d'un environnement temporel lointain, inlassablement renouvelés.
4. Finalement, l'attitude naturelle dispose déjà de la conscience claire du fait que dans le monde il y a deux types d'être : des êtres animés et des êtres inanimés, ou bien physiques et spirituelles. Les êtres animés partagent avec ceux qui ne le sont pas toutes les caractéristiques d'une existence physique, à savoir, couleur, figure, position, durée, etc.

Dans ce dernier point de la description des acquis de l'attitude naturelle que Husserl fait pour commencer ces leçons, nous trouvons déjà la première analyse de la chair qui nous intéresse : *Leib* c'est, en effet, le terme qui désigne la corporalité des êtres animés, pour lesquels -au contraire des êtres inanimés qui ne disposent que d'un *körper*- il existe des propriétés spirituelles qui sont dans un lien de résonance avec leurs propriétés physiques : *il existe là certaines connexions fonctionnelles d'espèce connue, en vertu desquelles des stimulations, des influences externes exercées sur la chair propre ont leur résonance psychique, et inversement des événements psychiques, comme la volonté se décharge en mouvements corporels et déclenche des effets au-dehors.*<sup>568</sup>

Cette vision de la chair, du *Leib* ou du corps (si l'on veut l'appeler simplement, mais sans oublier qu'il s'agit du corps dans son acception de corps propre ou corps vécu, et non pas dans son acception de corps naturel insensible et inerte), où il est

---

<sup>565</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 16 Ding und Raum*. Éd. Cit. p.5.

<sup>566</sup> *Ibidem*.

<sup>567</sup> *Ibidem*.

<sup>568</sup> HUSSERL Edmund. *Chose et espace*. Éd. Cit. p.26. & *Husserliana 16 Ding und Raum*. Éd. Cit. p.6. (...) *dabei bestehen gewisse funktionelle Zusammenhänge bekannter Art, vermöge deren Reize, äußere Einwirkungen auf den eigenen Leib ihre psychische Resonanz haben, und umgekehrt psychische Vorkommnisse, wie der Wille sich in leiblichen Bewegungen entlädt und nach außen Wirkungen setzt.*

défini comme une sorte de résultat de la conjonction vivante entre corps physique et âme, en contraste donc à la fois avec le corps physique (*Körper*) et avec l'âme (*Seele*), est celle qui est resté dans la rétine de la postérité et la première véritable définition phénoménologique de la chair.

Cette vision ou cette définition du corps ou de la chair, ne peut être comprise dans toute sa signification et son poids si nous ne nous souvenons pas du schéma classique sur lequel la corporalité vivante a toujours été comprise.

Ce schéma classique, le schéma de l'hylémorphisme, auquel nous avons touché maintes fois pendant ces travaux, est déjà clairement établi au premier chapitre du livre second du *Traité de l'âme*, et n'a pas significativement changé depuis :

« Nous disons d'abord que la substance (*Οὐσία*) est un genre particulier des êtres, et que dans la substance il faut distinguer, en premier lieu : la matière (*ὡς ὕλην*), (...); puis ensuite, la forme et l'espèce (*μορφή καὶ εἶδος*) (...); et en troisième lieu, le composé qui résulte de ces deux premiers éléments. La matière est une simple puissance (*δύναμις*); l'espèce est réalité parfaite, entéléchie (...). Ce sont les corps (*τὰ σώματα*) surtout qui semblent être des substances, et particulièrement les corps naturels (*τὰ φυσικά*), qui sont, en effet, les principes (*ἀρχαί*) des autres corps. Parmi les corps naturels, les uns ont la vie (*ζωή*), les autres ne l'ont pas; et nous entendons par la vie ces trois faits : se nourrir par soi-même (*δι' αὐτοῦ τροφήν*), se développer (*αὐξήσιν*) et périr (*φθίσιν*). Ainsi, tout corps naturel doué de la vie est substance, mais substance composée comme on vient de dire. (...) Si donc on veut quelque définition commune à toute espèce d'âme, il faut dire que l'âme est l'entéléchie première d'un corps naturel organique (*εἴη ἂν ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*).<sup>569</sup> »

Ici, par le même mouvement par lequel l'âme est définie, Aristote détermine le corps. Ceci est naturel lorsque nous sommes dans une pensée dichotomique simple, et nous pourrions même dire, lorsque nous sommes face au paradigme ou au parangon de la pensée dichotomique occidentale.

Par pensée dichotomique nous comprenons les analyses qui partagent dogmatiquement la réalité en deux pôles clairement distincts, entre lesquels une hiérarchie est nettement et définitivement établie.

---

<sup>569</sup> ARISTOTE. *Traité de l'âme*. Éd. Cit. p.162-165. Chapitre premier du livre second.

Ces pôles ne sont pas compris comme des pôles interprétatifs, comme simples produits et outils de la méditation philosophique, mais comme véritables pôles de la réalité. Ainsi grâce à Aristote et au-delà de lui, une métaphysique dichotomique fixe s'établit et se développe au cœur du continuisme.

Chez Aristote la matière et la forme émergent comme pôles de la réalité conçue comme unique grâce au *σύνολον*, l'*ensemble* actuellement existant, voire *la matière unie à la forme*<sup>570</sup>, ou plutôt la matière unie à ce qui l'accompagne : *τὸ σύνολον (...)* λέγω δὲ τὴν ὅλην καὶ τὸ μετὰ ταύτης.

Dans ce cadre dichotomique, d'un côté une série de qualités et valeurs seront attribuées à l'âme, corrélatives aux qualités et valeurs qui sont attribuées à la forme, et d'un autre côté une série de qualités et valeurs opposées et complémentaires, voire subsidiaires, seront attribuées au corps, corrélatives aux qualités et valeurs attribuées à la matière. Dans ce paradigme et pour sa radicalisation progressive au cours de l'histoire philosophique occidentale médiévale et moderne, le corps finit par être un simple réceptacle mécanique de l'âme, une face de la réalité dénuée de sens sans elle.

Ainsi désunies les faces corporelle et spirituelle, les questions modernes sur l'union ou le lien de l'âme et le corps, ou bien le moderne effacement positiviste du pôle spirituel, deviennent possibles.

C'est cette vision que la conception husserlienne de chair ou Leib vient contester, car si traditionnellement les pôles de la matière et la forme, voire du corps et de l'âme, se sont graduellement séparés, dans la notion de chair on revient à une sorte de précedence, non pas de leur union, mais de leur indistinction. Il s'agit d'un point d'inflexion historique important, que Merleau-Ponty discerne parfaitement : la ligne de partage entre corps et âme a été *effacée*<sup>571</sup> : *pour beaucoup de penseurs, à la fin du XIXe siècle, le corps, c'était un morceau de matière, un faisceau de mécanismes. Le XXe siècle a restauré et approfondi la notion de la chair, c'est-à-dire du corps animé*<sup>572</sup>. Parler d'une restauration de la notion de chair implique qu'elle est apparue et réapparue périodiquement dans l'histoire de la pensée occidentale, pour résister à la ligne de démarcation platonico-aristotélicienne.

<sup>570</sup> ARISTOTE. La Métaphysique, Tome 2. Éd. Cit. p.161. Livre XI, fin de son deuxième chapitre.

<sup>571</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Signes. Paris : Gallimard, Nrf, 1960, p.287.

<sup>572</sup> *Ibidem*.

La chair serait de cette manière la trace d'une véritable transformation du regard que la philosophie occidentale porte sur le corps.

Peu importe si la phénoménologie de Husserl a été la cause ou le reflet du dit changement, ce qui compte c'est que l'ancienne dichotomie hylémorphiste qui laissa le corps du côté de la simple puissance de la matière, lui ôtant toute capacité actuelle et toute autonomie (qualités qui seront circonscrites exclusivement au domaine de l'âme), dépérit et s'affaiblit pour dégager un espace de méditation non dichotomique sur le corps.

Certes, chez Husserl, ce n'est plus qu'un espace dégagé, et nous avons vu comment dans sa théorie l'élément matériel est encore comme dépourvu de sens, cette fois d'un sens *intentionnel* ; mais dans tous les cas, le corps ne pourra plus être compris comme une simple mécanicité morte, neutre et sans valeur. Il devra à chaque fois être thématiqué comme une épreuve décisive de la pensée traditionnelle, qui ne se laisse plus penser en termes simples de matière et de forme.

*Corps* renverra, certes, toujours aux corps extérieurs que nous touchons et regardons, mais il renverra aussi perpétuellement aux corps que nous, les êtres vivants, sommes effectivement, tant que nous vivons, c'est-à-dire à la chair.

Michel Henry de son côté expliquera ce *bouleversement*<sup>573</sup> dans la vision traditionnelle du corps dans ses termes à lui, et dira que c'est grâce à la phénoménologie en général que l'on a pu comprendre que la notion traditionnelle du corps était issue d'un *soubassement phénoménologique* ou *un mode d'apparaître* particulier, à savoir celui du monde ; et qu'il est actuellement question de comprendre qu'une nouvelle notion du corps doit advenir par la réalisation d'un autre soubassement phénoménologique qui n'est pas celui du monde mais celui de la vie elle-même :

« (...) ce bouleversement consiste précisément en ceci que ce corps qui est le nôtre diffère totalement des autres corps qui peuplent l'univers, ce n'est plus un corps visible mais une chair - *une chair invisible*. Pour autant que la chair trouve son fondement phénoménologique dans la vie, elle tient de celle-ci l'ensemble de ses propriétés phénoménologiques. Non seulement l'acosmisme et l'invisibilité - ce qui

---

<sup>573</sup> HENRY Michel. Phénoménologie de la vie. Volume I De la Phénoménologie. Paris : Puf, Épiméthée, 2003, p.74.



suffit à la différencier radicalement du « corps » de la tradition - mais aussi ce fait, ce petit fait, que toute chair est la chair de quelqu'un. Non par l'effet d'une liaison contingente, mais pour cette raison d'essence qu'un Soi étant impliqué en toute auto-révélation de la vie, il s'édifie en toute chair en même temps qu'elle, dans l'événement même qui la donne à soi - dans sa naissance transcendantale. (...) Très exactement : la matière phénoménologique pure de toute auto-affection véritable, c'est-à-dire radicalement immanente, celle en laquelle la vie s'éprouve pathétiquement soi-même, c'est précisément la chair.<sup>574</sup> »

Sans aller dans les détails des significations que le terme *chair* a prises dans le corpus philosophique de chaque phénoménologue, nous voudrions simplement souligner l'émancipation par rapport à l'hylémorphisme dominant que ce terme peut et devrait constituer, au moins d'après la tradition phénoménologique.

Ce terme (ré-) vient pour exiger une réflexion en-deçà et au-delà à la fois de ce qui est considéré comme *res extensa*, comme nature physique et objective, et de ce qui est considéré comme *res cogitans*, comme nature spirituelle et subjective.

De cette manière, la chair ne s'oppose pas plus au *Körper* qu'à la *Seele*, mais pareillement aux deux et surtout à leur séparation ; ceci malgré le fait que Husserl, avec l'usage de ces deux termes, retient en quelque sorte les pôles de l'analyse hylémorphique traditionnelle (*ὄλη* et *μορφή*, *σῶμα* et *ψυχή*).

Même si peut-être il s'agit d'une tentative ratée, d'une stratégie perdante (ce qui pourra être évalué seulement dans l'avenir), la prétention husserlienne avec l'usage du terme *Leib* et la thématization par lui de l'expérience charnelle, semble claire : dégager un espace original de pensée du corps, grâce à l'exercice constant de la réduction, et donc à l'affranchissement par rapport à la tradition philosophique, tout particulièrement dans ses volets de métaphysique dogmatique, titre sous lequel tombe l'hylémorphisme aristotélicien.

Peu importe si le centre de la méditation husserlienne diffère, s'il s'agit de la constitution de l'objectivité scientifique ou de l'objectivité tout court, et pas du corps, s'il s'agit de la conscience constituante ou du monde constitué et pas du corps, il est certain que le geste husserlien est un virage et un renouvellement de la pensée *du corps*.

---

<sup>574</sup> HENRY Michel. Phénoménologie de la vie. Volume I De la Phénoménologie. Éd. Cit. p.74.

Continuons donc avec ce que dans ce virage, que Merleau-Ponty prétend lointain de l'hylémorphisme, peut être dit sur le corps ; continuons avec l'analyse des *Leçons*, du point de vue de la chair.

Husserl démarre l'analyse phénoménologique (en réduction) de la perception, voire des couches inférieures de l'expérience, avec un constat : toute perception signale deux directions, celle de l'objet ou des déterminations choses perçues (voire des *processus chosiques, dinglichen Vorgängen*<sup>575</sup>) qui constitueront l'objet, et celle du Je qui perçoit.

Dans ce seul constat sont contenues toutes les analyses que Husserl fera dans ces *Leçons*, et bien d'autres, possibles mais pas accomplies. En effet, en lui sont évoquées des questions susceptibles d'un long traitement phénoménologique, en profondeur, en exemplification et en comparaison avec d'autres modes de l'intentionnalité, qui ne tombent pas sous le titre de *perception*, notamment l'imagination et le souvenir.

Les plus importantes de ces questions, les quatre grands domaines de problématisation adressés dans cet ouvrage, sont pour Husserl : a. ladite direction objective de la perception, b. ladite direction subjective de la perception, c. la question de la perception globale (*Gesamtwahrnehmung*<sup>576</sup>) ou le contexte perceptif au sein duquel une chose est perçue séparément, et d. la question du rapport perceptif entre l'objet et l'*Ichleib*<sup>577</sup> ou corps propre du Je.

Ces quatre domaines apparaissent dans la considération en réduction, en pratique phénoménologique, du mode le plus originaire de l'expérience, c'est-à-dire de la plus simple des choses qui apparaît comme chose saisie directement, voire dans l'expérience non-fictive, non-imaginative, non-remémorée, non-projetée, mais présente *en chair et en os*, dans le tout de sa charnalité (*Leibhaftigkeit*), que nous dénommons perception. Il s'agit de *l'onto-phénoménologie, à son premier niveau*<sup>578</sup> (*Onto-Phänomenologie, und diese in ihrer ersten Stufe*<sup>579</sup>).

---

<sup>575</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.32. & Husserliana 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.11.

<sup>576</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.1.0

<sup>577</sup> *Ibidem*. p.10.

<sup>578</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.174.

<sup>579</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.140.

C'est sur cette ontophénoménologique que les disciplines ou entreprises phénoménologiques évoquées dans ce volume (*Erkenntnisphänomenologie, Phänomenologie der Erfahrung, allgemeine Phänomenologie der Kontinuität, Phänomenologie der Dinglichkeit*, etc.), et ailleurs, ainsi que la phénoménologie de la perception dans ses niveaux ultérieurs, et celle des autres modes de conscience, doivent s'appuyer.

Dans ce contexte, le parti est pris : Husserl veut commencer par thématiser le plus simple et stable dans la perception, ce qui se trouve à une distance qui permet l'analyse, à savoir le domaine de la première question : de la direction objective de la perception, notamment dans sa déclinaison davantage simplifiée d'objectivité séparée, externe et inchangée.

On pourrait même diviser cet ouvrage entier en deux grandes thématiques : la perception dans des conditions de non-changement ou repos, et la perception dans des conditions de changement et non-repos (à partir de la troisième section, chapitre cinq, paragraphe 26).

Or, dans l'analyse d'un simple objet externe qui peut être déplacé, mais qui se trouve être en soi-même inerte et stable dans ses apparences (stabilité relative provenant de son repos), évidemment, les quatre domaines de questions seront collatéralement traités, et c'est ainsi que l'on pourrait dire qu'à partir de la deuxième section (à partir donc du troisième chapitre ou du paragraphe 14 de ces *Leçons*), déjà des réflexions appartenant plus proprement à la charnalité du sujet percevant commencent.

C'est à ce moment-là que les sensations sont traitées plus en détail, que ce que nous comprenons d'ordinaire comme sensations (visuelles par exemple, comme les sensations de couleur ou de forme, olfactives ou tactiles, etc.) sont considérées comme partie intégrante des analyses phénoménologiques de la perception. En effet, à quoi font référence les sensations sinon au corps vivant qui les ressent ?

Néanmoins pour Husserl les sensations ne sont point par elles-mêmes un ingrédient de la perception, et subséquemment non plus de l'objet perçu.

Alors dans quel sens pourraient-elles l'être du *Leib*, de la chair de l'être qui perçoit ?

D'après l'auteur, ce qui serait essentiel à la perception, soit-elle d'un objet extérieur déterminé ou de l'objet qui est le *Körper* du *Leib*, serait une certaine *appréhension, Auffassung*<sup>580</sup>, qui rendrait les sensations utiles à la constitution de l'une ou l'autre de ces objectivités.

Nous voyons donc comment Husserl, encore une fois, tient à retirer les sensations de ce qui fait proprement partie de l'intentionnalité de la conscience<sup>581</sup>. Même, en aucun cas, faudrait-il croire, nous dit Husserl, que toute sensation soit nécessairement prise en compte et transformée par l'appréhension en ingrédient du vécu perceptif ; autrement dit, même pas toutes les sensations sont perçues, voire elles ne sont pas toutes *exposantes*<sup>582</sup> d'un trait d'objet.

Même s'il s'agit de travailler sur un thème aussi *corporel*, pourrait-on dire, que les sensations, l'accent est mis par Husserl, au moins pour tout le début de cet ouvrage, non pas sur le corps subjectif, mais sur le champ objectif, et en celui-ci seulement sur la chose perçue séparément (*au sens spécial*), en abstraction de son contexte.

Dans le pôle subjectif ce qui intéressera sera non pas le corps, mais l'appréhension, la forme intentionnelle, si nous voulons utiliser le langage du premier tome des *Idées*.

Nous devons attendre jusqu'au paragraphe 24 de ces *Leçons* pour que la perception ne soit plus considérée dans la simplification fictionnelle des choses perçues individuellement (les *Grenzfälle*<sup>583</sup> qui permettent à Husserl de commencer sa phénoménologie de la perception) et que leur contexte (et encore, seulement du côté objectif) soit thématiqué, sous le titre d'*environnement chosique, Dingumgebung*<sup>584</sup> :

« La chose que nous qualifions à l'instant de perçue au sens spécial, a son espace, mais cet espace, le corps (*dieser Raum, der Körper*), s'intègre à l'espace global (*Gesamtraum*) plus ample, qui comprend en soi tous les corps chosiques (*der all die dinglichen Körper*). Et à ces choseités (*Dinglichkeiten*), qui sont là co-perçues (*mitwahrnommen*), appartient toujours aussi le corps du Je (*Ichleib*), qui est

<sup>580</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.69. & Husserliana 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.46.

<sup>581</sup> Cette exclusion du sensible de ce qui est propre à l'intentionnalité sera une constante de toute thématisation phénoménologique. Cf. *Infra*. Surtout nos analyses de l'œuvre de Levinas.

<sup>582</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.71.

<sup>583</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.86.

<sup>584</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.106. & Husserliana 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.80.

également dans l'espace avec son corps (*Körper*), dans l'espace de la perception globale (*Raum der Gesamtwahrnehmung*). Il se tient là comme le point de relation permanent (*der immer bleibende Beziehungspunkt*) par rapport auquel tous les rapports d'espace apparaissent, il détermine la droite et la gauche phénoménales, l'avant et l'arrière, le haut et le bas phénoménaux. Il occupe donc dans le monde de choses qui apparaît perceptivement une position exceptionnelle (*eine ausgezeichnete Stellung*).<sup>585</sup> »

Ainsi, à peine à ce moment, le *Leib* commence à prendre une certaine place ; une place que comme nous l'avons vu, était déjà évoquée dans des termes presque identiques, à peine moins développés, dans les paragraphes donnés par Husserl comme introduction à cet ouvrage. C'est que, même si pour la recherche phénoménologique sur la perception, l'établissement (et la différenciation) métaphysique dogmatico-réaliste de l'objet réel extérieur et de la personne psychobiologique réelle qui le perçoit, est absurde (et inexistante, tant que la réduction est pratiquée), force est de constater que dans le style husserlien de thématization de la perception dans ces leçons, l'on retrouve régulièrement une priorité du pôle objectif, soit-il un pôle phénoménologiquement objectif.

Il s'agit d'éclaircir l'objectif d'abord, et ainsi les analyses de la chair à proprement parler, n'iront pas bien plus loin que cette détermination phénoménologique classique où l'on l'installe au centre des rapport spatio-temporels et qu'on la détermine donc comme point zéro de l'orientation.

Cette priorité de l'objectivité et le manque de développement du côté du corps propre, s'explique peut-être simplement par combien il est ardu de thématiser, même de seulement mettre en mots, les dimensions somatiques de l'expérience.

Peut-être s'agit-il juste d'une décision méthodologique, dans une phénoménologie qui suit à plein de moments le style d'une axiomatique (par exemple en commençant par les plus simples manifestations du pôle objectif de l'intentionnalité la plus originaire), qui n'a cessé d'enfermer le regard husserlien loin de la chair.

Mais rester loin de la chair n'est-il pas équivalent à rester loin de la perception elle-même ?

---

<sup>585</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.106-107.

Laissant de côté les explications et ces spéculations, le fait est que dans ce volume la compréhension sur la charnalité des êtres que nous sommes, ne va pas beaucoup plus loin de la constatation, itérée dans tout le corpus husserlien, sur une coexistence d'une dimension physique et une dimension psychique dans le *Leib* du Je-percevant, centre du monde.

Or, si la thématization des sensations ne va pas sortir du pôle objectif de la perception, ni donner lieu à une véritable analyse du corps propre, va-t-il le faire la thématization du *se mouvoir*, cette thématization si particulière que Husserl entame à partir du paragraphe 44 (quatrième section, chapitre huit) ?

Après tout, il serait caractéristique de ce *se mouvoir* („*sich bewegen*”<sup>586</sup>), non seulement par opposition à un *être en mouvement* („*bewegt werden*”<sup>587</sup>) objectif de l'objet, mais aussi par opposition à un être en mouvement objectif du sujet, d'appartenir proprement à la chair qui sent et qui bouge.

Le *se mouvoir* nomme précisément le mouvement non pas d'une chose, même pas du *Körper* du *Leib*, mais de son aspect affecté et affectif, motivé et actif, voire même passionnel.

En effet, les deux cas amplement analysés par Husserl au moment d'adresser la perception des changements phénoménaux (c'est-à-dire le cas du déplacement ou mouvement objectif de l'objet et le cas du déplacement ou mouvement objectif du sujet, qui exigent la synthèse perceptive cinétique<sup>588</sup>), restent encore dans le pôle objectif de la perception.

Même si nous pouvons déjà thématizer grâce à cet élargissement dynamique des analyses, d'une manière moins idéalisée, ce mode de l'intentionnalité, considérant les *percepta* dans l'environnement chosique qui leur est donné, conformé par des choses perceptibles propre et improprement (c'est-à-dire, dans leurs faces actuellement perceptibles, et leurs faces non actuellement perceptibles), encore rien n'est dit sur ce qui n'est pas objectif dans le *Leib*.

Cette autre facette du *Leib*, la véritable charnalité du *Leib*, pourra-t-elle transparaître grâce aux analyses du *se mouvoir* ?

---

<sup>586</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.158.

<sup>587</sup> *Ibidem*.

<sup>588</sup> Notamment à partir du paragraphe 26.

« La main qui touche ‘apparaît’ comme ayant les sensations tactiles. Eu égard à l’objet touché, le poli ou la rugosité apparaissent comme lui appartenant ; mais si je fais porter mon attention sur la main qui touche, elle a la sensation de poli ou la sensation de rugosité (...) De même, les sensations de place et de mouvement (*die Lage- und Bewegungsempfindungen*), qui ont leur fonction objectivante, sont tout à la fois imputées à la main et au bras, comme logées en eux. Si je touche ma main droite avec la main gauche, l’apparition de la main gauche et [celle] de la main droite se constituent réciproquement avec les sensations tactiles et kinesthésiques, l’une se mouvant sur l’autre de telle et telle manière. Mais en même temps, c’est-à-dire par conversion de l’appréhension (*Wechsel der Auffassung*), le se mouvoir (*sich Bewegen*) apparaît en un autre sens, qui ne convient qu’au corps-propre (*nur dem Leib zukommt*), et en général les mêmes groupes de sensations qui ont une fonction objectivante sont appréhendés, par conversion de l’attention et de l’appréhension, de manière subjectivante, et, s’entend, comme quelque chose que les membres du corps qui apparaissent dans la fonction objectivante ‘ont’, localisé en eux-mêmes.<sup>589</sup> »

Même si dans cet ample fragment Husserl est clair à dire que ce sont les mêmes sensations, ou plutôt les mêmes data physiques, qui seront utilisées par l’appréhension pour constituer le vécu perceptif externe et le vécu du se mouvoir, il ne faut pas perdre de vue ce qui a été établi précédemment dans ce volume sur la dualité de la perception extérieure, à ce qui vient s’ajouter, la constitution par conversion du se mouvoir.

Même si les data sont les mêmes, les prestations de la conscience dans sa forme d’appréhension sont multiples, et ne doivent pas être réduites, pour pouvoir espérer de nous rapprocher davantage de la charnalité.

Nous devons ainsi nous rappeler de l’existence d’une double direction dans le vécu unitaire de la perception, à savoir du pôle objectif et du pôle subjectif de la perception externe, où sont constitués par rayonnements multiples, vides et plein, mais synthétisés, l’unité et le déplacement, tant de l’objet séparé (pôle objectif de la perception), que de son environnement chosique (sorte d’interjection des deux pôles) et du *Körper* du Je percevant (pôle subjectif de la perception). Tout ceci correspond à la perception objective.

---

<sup>589</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.198. & Husserliana 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.162.

La constitution du vécu du se mouvoir dont parle Husserl maintenant représente, en revanche, une nouvelle prestation qui n'était pas thématisée par ce premier schéma perceptif extérieur. Il faut penser à un nouveau modèle, où ce schéma perceptif objectif ne soit qu'un des pôles produits par l'apperception :

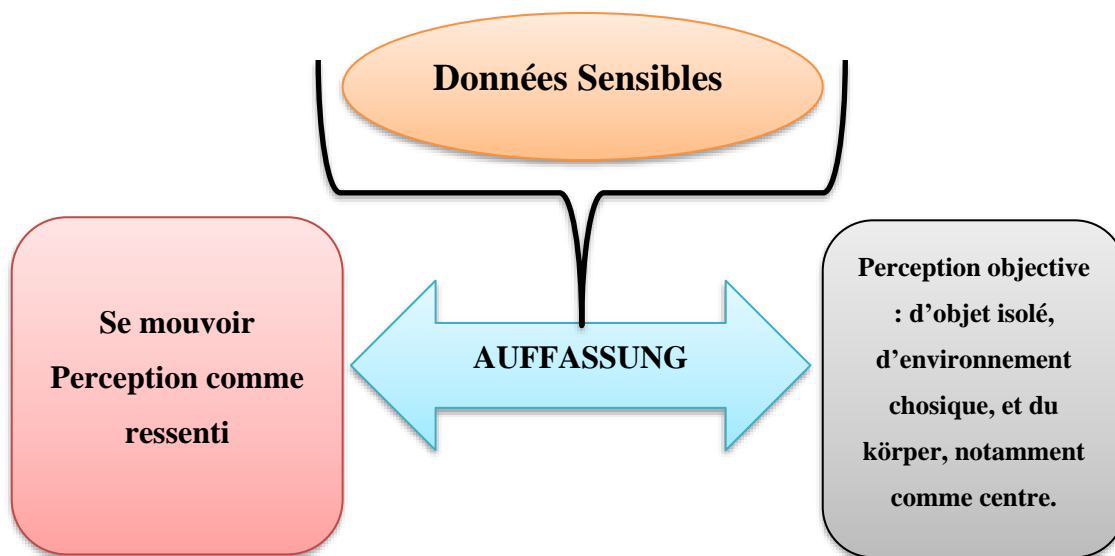


Figure 14 : Le Se mouvoir dans la Perception selon Chose et Espace, 1907.

Avec le se mouvoir, il s'agit d'un vécu tout autre dont nous savons seulement pour l'instant qu'il provient d'une sorte de conversion de l'appréhension, où il n'est plus du tout question de la constitution de la chose objective ou du déplacement physique du *Leib* (il n'est donc plus question de la constitution du *Körper*), mais de la constitution d'une autre facette de la charnalité, où quelque chose qui ne relève pas de la perception externe est enfin évoquée.

Pour que ceci soit plus clair, il faut remarquer que d'ici et presque jusqu'à la fin de ce volume, toutes les possibilités de la perception vont se jouer entre les mouvements ou le repos des objets, et les mouvements ou le repos du *Körper* du sujet.

C'est dire qu'il n'y a pas encore un autre point de vue qui ne soit celui de la constitution objective au sens large, et que donc ici le se mouvoir, comme toute particularité charnelle non objective, est seulement subsidiairement traité.

Or, que le se mouvoir touche ici finalement proprement au *Leib*, ne veut pas dire que les sensations (par lesquels nous avons cherché dans ce volume une thématisation de la chair dans un premier temps) ne puissent pas nous dire en phénoménologie quelque chose sur la charnalité.



Ceci veut seulement dire que dans ce volume particulier de *Chose et Espace*, l'intérêt de Husserl est à tel point mis sur la constitution de l'objectivité, qu'il résulte presque étonnant que dans la deuxième partie de l'ouvrage il puisse changer au moins un peu de perspective et se concentrer plus dans des vécus plus directement liés à la chair sous l'étiquette du se mouvoir.

Certes, la chair est non seulement impliquée, mais représente le centre de la constitution d'objet, de l'espace, des rapports entre objets et de l'environnement chosique, mais ceci est analysé par Husserl d'un point de vue qui voit premièrement le *Körper* du Leib, et qui interprète donc les sensations, comme simples datas physiques qui peuvent être ou ne pas être utilisés, soit par l'appréhension d'objectivité, soit par l'appréhension du se mouvoir.

Pour nous les sensations, notamment le toucher, seront phénoménologiquement beaucoup plus que cela. Force est de constater ainsi qu'il y a une véritable obstruction chez Husserl à la thématization de la sensibilité quand il s'agit de prendre n'importe quelle perspective qui ne soit pas objectiviste ou cognitive, certes, son intérêt est loin d'une description physicaliste des objets ; il ne se sert pas d'un son, par exemple, pour parler de la distance, les dimensions ou la puissance sonore d'un objet, mais en revanche il se sert souvent d'une mélodie pour illustrer la constitution du temps par rétention et protention.

Ce que nous voulons dire par là c'est que la préoccupation pour la constitution des objets dans la conscience, même dans ses couches les plus profondes et les plus pré-objectives, même si tout dans la phénoménologie reste dans le royaume du subjectif, n'implique pas qu'on adresse la *charnalité* du corps propre.

Plus précisément il nous semble que, même si Husserl dirige explicitement son attention et son regard à la chair, il arrive à bien thématizer seulement son aspect de *Körper*, et à peine à en parler au-delà.

Dans le cas particulier de *Chose et Espace*, ce qui est dit sur le corps au-delà du *Körper* est bref et tient au moment où Husserl commence frôler la question du se mouvoir. Si pour lui la thématization d'une donnée sensuelle, d'une image, d'une température, d'une texture, d'un arôme, etc., revenait toujours à parler de l'objet, à figurer et caractériser l'objet, ou bien le corps propre en tant que *Körper*, les sensations

de mouvement lui ouvrent les yeux, finalement, à une autre dimension corporelle, à la dimension proprement charnelle.

Ce ne sont étonnamment pas les sensations les plus simples et évidentes qui permettent au phénoménologue d'identifier le corps ressenti, le corps comme chair profondément touchée par tout ce qu'elle sent. Ce sont les sensations plus internes liés au mouvement.

Est-ce que cette voie kinesthésique prise par Husserl pour arriver à percevoir la chair comme bien plus que le *Körper*, est-elle due à une question historique ? En effet, il nous semble qu'il se peut que, du fait d'une philosophie positiviste qui avait parlé largement des sensations que Husserl dénomme *exposantes*, à savoir des sensations sensorielles, de la vue, du toucher, etc., l'auteur se voit quelque part obligé de trouver des régions de la sensation moins touchées, moins explorées et moins chargées de tradition. Ces régions sont les sensations kinesthésiques.

Ainsi c'est au paragraphe 83, vers la fin de l'ouvrage, que Husserl parvient à donner plus de détails sur la chair, toujours inspiré par la manière particulière qu'elle a, non pas de sentir sensoriellement, et non plus de se déplacer, mais de *se mouvoir* :

« En général nous n'avons pas pris en considération le corps-propre (...) Le corps-propre est d'abord une chose comme une autre, dans la mesure où (quoique seulement dans une mesure limitée) il peut lui aussi se constituer comme une autre chose. (...) Dans les termes du langage courant : toute chose, dans tout monde, peut me fuir, mon propre corps seul ne le peut pas (...) Cependant, la situation n'est pas comme si des obstacles m'empêchaient d'approcher d'une chose, ou si, attaché, je ne pouvais pas m'en éloigner. Bien plutôt, la multiplicité d'images qui appartient à mon corps a une motivation kinesthésique qui la distingue des autres choses (...) Ce n'est, certes, pas là un mouvement du genre de celui d'une autre chose. C'est-à-dire que le point-Je accompagne toujours ce mouvement (...) Les sensations kinesthésiques sont liées de façon constante à des mouvements du corps. (...) les sensations kinesthésiques fonctionnent d'une part en tant que constituantes pour l'apparition de chose, d'autres choses aussi bien que de mon corps, et d'autre part en tant que localisées dans mon

corps. (...) Je ne peux me voir en mouvement comme d'autres corps (...) Il manque donc certaines possibilités de perception, qui existent pour toute autre chose.<sup>590</sup> »

De cette manière Husserl reprend à sa fin sa phénoménologie de la perception, tentant de prendre un autre point de vue, le point de vue de la chair, et établit les *anomalies* (*Abnormitäten*<sup>591</sup>) de cette chair par rapport aux autres phénomènes : elle apparaît d'une manière relativement limitée, en fonction d'une motivation kinesthésique. Cette motivation kinesthésique, confirmée par des sensations kinesthésiques qui ont la double fonction de constitution d'apparition (de la chose et du *Körper*) et de localisation corporelle, détermine l'indétachabilité de la chair.

Si nous comparons ceci avec ce qui a été dit à la fin du paragraphe 47, des questions se posent : la double direction possible de la conscience qui était signalée à ce moment-là comme motif des sensations exposantes ou objectivantes (sens corporels interprétés comme caractéristiques objectives), et des sensations de localisation ou subjectivantes (sens corporels interprétés comme se mouvoir), par l'application sur une même donnée sensitive de deux types différents ou deux directions différentes d'*Auffassung*, ne représente-t-elle pas une toute autre manière de décrire ce que Husserl dénomme au paragraphe 83 *la motivation kinesthésique* ?

Si nous devons comprendre ce qui est dit vers la fin de l'ouvrage au fragment que nous venons de citer comme une description du *Leib* par sa motivation kinesthésique, c'est-à-dire par le fait que les sensations kinesthésiques d'une part constituent les objets (motivent : à la fois rendent possible et limitent, la perception de leurs caractéristiques), et d'autre part constituent le sujet charnel par localisation des sensations en lui, ne sommes-nous pas face à deux schèmes très différents de la même chose ? Ne sommes-nous pas face à deux manières diverses d'interpréter la charnalité du *Leib*, qui doit rendre compte à la fois de la saisie objective et de la saisie subjective, de la perception extérieure (interne et externe, des objets et du corps en tant que *Körper*) et de la perception intérieure ?

Il semble clair qu'au paragraphe 47 le terme principal, celui qui pivote et détermine si une sensation est utilisée pour l'objectivation ou pour la subjectivation,

---

<sup>590</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.329-334.

<sup>591</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.330. & Husserliana 16 Ding und Raum. Éd. Cit.280.

est celui d'*Auffassung*, tandis qu'au paragraphe 83 le terme central est celui de motivation ou sensation kinesthésique.

Sommes-nous face à deux représentations différentes du même processus charnel, ou bien face à une évolution du regard husserlien sur cette question et sur le rôle que l'appréhension et la kinesthèse jouent en lui ? S'agit-il peut-être de deux notions complémentaires ? Peut-être *l'Auffassung* dirigée par une motivation kinesthésique est celle qui rend comme résultat le se mouvoir, tandis que quand elle est motivée autrement, elle rendrait comme résultat de perceptions extérieures ?

Ce texte de Husserl n'éclaircie pas le rapport entre motivation kinesthésique et appréhension. Il se peut que ces deux termes représentent deux manières différentes d'adresser le se mouvoir, une plus classique avec une appréhension qui s'applique aux données sensibles d'une manière ou d'une autre, et une deuxième plus proprement phénoménologique qui explique la production des perceptions extérieures et intérieures par des motivations différentes, c'est-à-dire par des schèmes intentionnels divers qui vont conditionner différemment et spécifiquement, voire qui vont produire de manière différenciée les diverses perceptions.

Dans tous les cas, ce qui est certain, c'est que Husserl identifie et tente de thématiser avec une terminologie en évolution une dualité de la chair qui va bien au-delà de la dualité extérieure entre objets chosiques et objet-sujet (Körper) ; un double sens de la *chair en tant que chair* (sans prendre en considération son Körper) que nous pourrions dénommer perceptif et aperceptif.

#### **IV.5.3. Recherches sur la Constitution : l'imbrication des contextures.**

Nous commençons notre étude du deuxième volume des *Idées*, par une des versions d'un contrefactuel husserlien que nous avons déjà évoqué auparavant<sup>592</sup> : l'anéantissement du monde. C'est au dernier paragraphe de cet ouvrage, au paragraphe 64 que Husserl indique :

« L'esprit est déterminé par son monde environnant et possède également une régulation naturelle, dans la mesure où, mis en relation à la nature qui se constitue par

---

<sup>592</sup> Cf. *Supra*. p.315.

rapport au monde personnel, il présente des dépendances variées. Mais cela ne l'empêche pas d'être absolu, irrelatif. C'est-à-dire, si nous effaçons tous les esprits du monde, il n'y a plus de nature. Mais si nous effaçons la nature, la *vraie* existence *objective*-intersubjective, il reste toujours quelque chose : l'esprit en tant qu'esprit individuel ; l'on perd juste la possibilité de socialité, la possibilité d'une compréhension qui présuppose une certaine intersubjectivité du corps (*Intersubjektivität des Leibes*). Alors, nous n'avons plus l'esprit individuel en tant que personne au sens strict du terme social, faisant référence à un monde matériel et donc également à un monde personnel. Certes, cependant, malgré l'immense appauvrissement de la vie *personnelle*, nous avons précisément un moi avec sa vie de conscience, dans laquelle il a aussi son individualité, sa manière de juger, de valoriser, de se laisser motiver dans ses prises de la position.<sup>593</sup> »

Dans cette version de l'anéantissement du monde, Husserl cherche à établir que l'esprit (*der Geist*) ou la conscience est certes, d'une part, une conscience située, située dans un *Umwelt* qui la relie dans des divers rapports d'interdépendance avec les autres consciences constituantes/constituées et avec les objectivités constituées ; mais aussi qu'elle est, d'autre part, absolue et irrelative.

Alors le contrefactuel intervient : si l'on efface ou l'on néantit (*streichen*) toutes les autres consciences du monde, sauf la propre, le résultat, dit Husserl, sera qu'il n'y aura plus de nature, point de monde, car le monde et la nature dans ce sens se constituent comme objectivités dans et par l'intersubjectivité (l'objectivité est toujours intersubjective) ; mais qu'il restera toujours de la conscience quelque part, dans un certain mode, même si ce n'est plus dans le contexte du monde.

---

<sup>593</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen*. Zweites Buch. Éd. Cit. p.297. *Der Geist ist bestimmt durch seine Umwelt und er hat auch eine naturhafte Regelung, sofern er, in Beziehung gesetzt zu der in Relation zur personalen Welt sich konstituierenden Natur, Abhängigkeiten vielfacher Art zeigt. Aber das hindert nicht, daß er absolut ist, irrelativ. Nämlich, streichen wir alle Geister aus der Welt, so ist keine Natur mehr. Streichen wir aber die Natur, das „wahre“, objektiv-intersubjektive Dasein, so bleibt noch immer etwas übrig: der Geist als individueller Geist; nur verliert sich die Möglichkeit der Sozialität, die Möglichkeit einer Komprehension, die eine gewisse Intersubjektivität des Leibes voraussetzt. Wir haben dann den individuellen Geist nicht mehr als Person im engeren, sozialen Sinn, bezogen auf eine materielle und damit auch auf eine personale Welt. Wir haben aber doch bei aller ungeheuren Verarmung des „persönlichen“ Lebens eben ein Ich mit seinem Bewußtseinsleben, und auch darin hat es seine Individualität, seine Weise zu urteilen, zu werten, sich motivieren zu lassen in seinen Stellungnahmen.*

Une conscience, certes, dépourvue des objectivités telles que nous les connaissons, mais non pas absolument dépourvue de vécus, ni donc d'entité. Toute constitution d'objectivité, de socialité, de compréhension qui impliquait le corps propre en tant que perçu par les autres, et le corps des autres, est raturée.

Mais uniquement ces constitutions-là. Cet appauvrissement inouï (*ungeheuren Verarmung*) de la conscience, n'est pourtant que cela, un appauvrissement, non pas un anéantissement total. Pour Husserl, l'anéantissement de tout autrui, et en conséquence du monde, n'est pas forcément celui de la conscience.

Qu'est-ce que signifie cette expérience de pensée ? Vise-t-elle l'établissement d'une hiérarchisation des instances constituantes, où l'ego pur de la conscience individuelle est *a priori* premier que l'intersubjectivité transcendantale (ce qui irait à l'encontre de ce que nous avons interprété à plusieurs reprises comme une des plus importantes leçons de la phénoménologie, à savoir, l'idée d'un rapport intersubjectif qui est antérieur à toute hypostase individuelle) ?

Le paragraphe 28 est parlant à ce sujet :

« Pour le reste, les moi réels (*realen Ich*), ainsi que les réalités en général, ne sont que des unités intentionnelles. Tandis que les moi purs peuvent être collectés originairement et en méméré absolue de la dation originaire de chaque cogito, dans lequel ils exercent leur fonction, et donc, en tant que données de la conscience pure elle-même dans la sphère du temps phénoménologique immanent, ils ne se prêtent pas à une constitution par le biais de *multiplicités*, ils ne l'exigent pas non plus ; l'inverse se produit avec le moi réel et avec toutes les réalités. Et ce sont des unités constituées non seulement par rapport à un moi pur et à un courant de conscience avec ses multiplicités d'apparences, mais par rapport à une conscience intersubjective, c'est-à-dire à une multiplicité ouverte de moi purs -ou de leurs courants de conscience-séparés comme monades les unes des autres et unifiés par empathie mutuelle en un lien constitutif d'objectivités intersubjectives.<sup>594</sup> »

---

<sup>594</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.110-111. *Im übrigen sind die realen Ich, sowie die Realitäten überhaupt, bloße intentionale Einheiten. Während die reinen Ich aus der originären Gegebenheit jedes cogito, in dem sie fungieren, originär und in absoluter Selbstheit zu entnehmen sind und somit, wie die Daten des reinen Bewußtseins selbst, in der Sphäre der immanenten phänomenologischen Zeit, keiner Konstitution durch 'Mannigfaltigkeiten' fähig und bedürftig sind, verhält es sich mit den realen Ich und mit all den Realitäten umgekehrt. Und sie sind konstituierte*

Grâce à ce paragraphe nous pouvons voir que le contrefactuel husserlien de l'anéantissement du monde ne vise pas, premièrement, à mettre en contraposition et en hiérarchie l'individu réel avec l'intersubjectivité réelle. Ce sont deux objectivités également constituées et pas concernées dans le contrefactuel, car il s'agit précisément avec lui de distinguer ce qui est contingent et ce qui est nécessaire par rapport au transcendantal ou au constituant, non pas par rapport à ce qui est constitué.

Nous pouvons voir également que Husserl ne prétend pas non plus donner une priorité à la monade de l'ego pur transcendantal ou à l'intersubjectivité transcendantale comme instance constituante première. Dans ce fragment il parle plutôt d'une double référence de toute objectivité constituée, d'un côté au courant des vécus individuels, et d'autre part à la multiplicité ouverte des courants de vécus individuels réunis par empathie dans l'intersubjectivité transcendantale.

Cette double référence sera parfois décrite du point de vue de l'ego, parfois du point de vue de la communauté de co-egos, mais nous considérons qu'il n'y a pas d'éléments de décision dans la phénoménologie husserlienne pour dire qu'il y a une instance constitutive toujours et clairement première entre le moi et la multiplicité intersubjective, même si dans notre démarche herméneutique il nous semble que donner une priorité au rapport intersubjectif a bien plus de sens, et même si méthodologiquement, comme nous l'avons vu plus haut, il est important pour Husserl que le chemin soit toujours fait en partant de l'ego.

Pour le justifier encore, considérons d'abord que toute la phénoménologie peut être lue en clé de réduction de ce qui n'est pas subjectif, d'anéantissement de certaines choses autour de l'ego ; non pas un anéantissement réel, mais une abstraction, une séparation et une sélection, une sorte de délivrance : le phénoménologue se doit de faire une égologie, c'est-à-dire de s'arracher, d'arracher son ego, méthodiquement, des traditions, des croyances, des usages acquis et appris, etc. Cette déconnexion constante vise à délimiter un *solus ipse*, un ego isolé.

---

*Einheiten nicht nur mit Beziehung auf ein reines Ich und einen Bewußtseinsstrom mit seinen Erscheinungsmannigfaltigkeiten, sondern mit Beziehung auf ein intersubjektives Bewußtsein, d.i. auf eine offene Mannigfaltigkeit von monadisch voneinander gesonderten reinen Ich, bzw. ihren Bewusstseinsströmen, die durch wechselseitige Einfühlung zu einem intersubjektive Gegenständlichkeiten konstituierenden Zusammenhang vereinheitlicht sind.*

Pourtant, si la pratique progressive et au même temps radicale de la déconnexion, de l'isolement de ce qui est propre au sujet, continue, au fond de l'ego unique, l'on retrouve l'intuition d'une intersubjectivité transcendante. Ainsi en 1929 Husserl a pu indiquer par exemple, que le solipsisme transcendantal était une perspective d'une plus basse échelle, même une apparence qui recouvrait l'intersubjectivité transcendante, tout en étant pourtant un premier pas nécessaire<sup>595</sup> :

« L'époque phénoménologique me réduit à mon pur moi transcendantal, et du moins pour le moment je suis donc dans un certain sens *solus ipse* : pas au sens ordinaire, dans lequel l'on serait le *seul* homme restant, après un effondrement de toutes les étoiles, dans le monde encore existant. Si j'ai banni le monde de mon champ de jugement dans la mesure où il reçoit son sens d'être de moi et en moi, alors c'est moi, le moi transcendantal qui le précède, le seul qui puisse être judicieusement placé et la seule chose posée.<sup>596</sup> »

Husserl invite ainsi à un solipsisme transcendantal méthodologique et provisoire, qui restitue la scène corporelle ensuite, la scène sensible, interhumaine et mondaine où la conscience naît et se développe de fait<sup>597</sup>.

Il s'agit de perdre le monde des habitudes, pour récupérer plus tard le monde comme monde de la vie ; de quitter les autres dans un premier temps, pour les regagner plus tard comme ligature transcendante au cœur de nos flux de vécus monadiques.

Notre subjectivité éclate ainsi de l'intérieur dans une multiplicité, davantage car nous nous sommes appliqués à l'isoler et à la rendre solitaire.

Ce qui nous intéresse ici en tout cas, par rapport au contrefactuel de l'anéantissement du monde par lequel la notion du *solus ipse* cherche à être mieux

<sup>595</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Éd. Cit. p.69.

<sup>596</sup> *Ibidem.* p.12. Die phänomenologische Epoché reduziert mich auf mein transzendentes reines Ich, und zunächst wenigstens bin ich also in gewissem Sinne solus ipse: nicht im gewöhnlichen, etwa in dem eines bei einem Zusammensturz aller Gestirne übrig gebliebenen Menschen in der noch immer seienden Welt. Habe ich die Welt als die aus mir und in mir Seinssinn empfangende aus meinem Urteilsfeld verbannt, so bin ich, das ihr vorangehende transzendente Ich, das einzig urteilsmäßig Setzbare und Gesetzte.

<sup>597</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch. Éd. Cit. p.81. Aber das von uns konstruierte Subjekt weiß nichts von einer Menschheitsumgebung, weiß nichts von einer Wirklichkeit oder auch nur der realen Möglichkeit "anderer" im Sinne der Menschheitsauffassung verstehbarer Leiber, weiß also nichts vom eigenen Leib als einem für Andere verstehbaren, nichts davon, daß andere Subjekte in dieselbe, den verschiedenen in verschiedener Weise erscheinende Welt hineinsehen können, wobei die Erscheinungen jeweils auf "ihre" Leiber bezogen wären usw.



décrite, c'est non seulement de clarifier la position de Husserl par rapport à une question qui de manière répétée l'intrigue et le pousse à s'exprimer (le fait que dans la contingence de nos vies et manières d'être, la conscience fonctionne profondément comme intersubjectivité transcendante, et que cela pourrait pourtant se passer autrement), mais surtout d'avoir un aperçu du cadre thématique dans lequel toute thématization du *Leib* doit être faite.

Nous avons déjà établi grâce au premier volume des *Idées*, que d'un certain point de vue, la constitution entière du monde et des objets en lui, passait par la constitution première du *Leib*, nous avons ensuite vu grâce aux leçons de *Chose et Espace* de quelle manière c'était spécifiquement le mouvement du *Leib* qui jouait un rôle important dans la constitution, non seulement perceptive et objectivante, mais aperceptive de la conscience, et maintenant nous devons grâce au deuxième volume des *Idées* adresser le fait que toute l'opération constituante du *Leib* (que nous allons détailler au mieux dans ce qui suit) est faite (dans la contingence de nos modes d'existence interhumains tels qu'ils sont) sur le principe de l'intersubjectivité de la chair (*Intersubjektivität des Leibes*).

En effet, lors même que Husserl a utilisé le contrefactuel du néantissement du monde pour parler des possibilités non contingentes de la conscience, à savoir qu'elle pourrait ne pas être de bout en bout intersubjective, il a donné l'axiome le plus important et le plus universel de la thématization du *Leib* : qu'il est de fait intersubjectif. Après l'effondrement des étoiles, probablement il ne resterait pour Husserl qu'une conscience désincarnée, mais ceci importe peu ; ce qui compte c'est qu'il parvient ainsi à dire clairement que la chair est dans les faits un enjeu et un produit intersubjectif.

L'objectif principal de Husserl avec ce contrefactuel n'est pas d'établir que la conscience est premièrement individuelle, personnelle, et d'une manière dérivée intersubjective, même si c'est pourtant l'impression qu'il peut donner. Son objectif est simplement d'empêcher que la conscience soit réduite à n'importe quelle interprétation de la nature, notamment à l'interprétation physicaliste. Dans ce deuxième volume des *Idées* il veut établir qu'en principe, la conscience n'est pas le cerveau ; que le cerveau comme toute autre structure biologico-physique, est une objectivité constituée au sein du paradigme physicaliste dénommé *nature*.

Ce paradigme même est construit par des longs processus historico-individuels, sédimentés et devenus ainsi idéologie, voire ensemble de préjugés et habitudes que l'on apprend et l'on reproduit sans s'en rendre compte, tant que l'on reste collé au flux de la vie ordinaire, sans tourner notre attention sur nous-mêmes, sans nous inquiéter de performer quelque chose comme l'épochè ou une autre technique pour prendre du recul et ralentir le rythme de la reproduction idéologique. Pourtant les effets collatéraux du contrefactuel de l'anéantissement du monde sont là, dans les gorgées avenues de commentaires philosophiques qui ont interprété la phénoménologie comme un intellectualisme idéaliste et individualiste. Nous, nous lisons ce contrefactuel tout autrement : ce qui y est dit, ce n'est pas que la conscience est premièrement individuelle, mais que dans les faits elle ne l'est jamais.

Ceci appliqué à la chair ou au corps propre veut dire que toujours quand nous parlons de la chair, de notre chair ou de celle de quelqu'un d'autre, tout en faisant référence ainsi à une chair individuelle, nous parlons aussi et premièrement, non pas de la chair en général, non pas du concept de la chair ou d'une chair universelle qui se déclinerait ou émanerait dans des chairs personnelles, mais de la chair intersubjective, du corps sentant collectif, qui ressent et vibre par et dans les peaux de chacun des membres de la communauté, et qui nous investit en tant que corps individuels des résonnances interhumaines qui nous constituent. Vers la fin de l'introduction à ce volume, au paragraphe 21, Husserl décrit déjà celle qui est pour lui la forme de cette résonnance intersubjective :

« Si un être psychique doit *être*, s'il doit avoir une existence objective, alors les conditions de possibilité de dation intersubjective doivent être remplies. Mais une telle expérimentabilité intersubjective n'est envisageable que par *empathie*, ce qui présuppose à son tour un corps expérimental intersubjectif (*einen intersubjektiv erfahrbaren Leib*), compréhensible précisément par qui exécute l'empathie comme corps de l'être psychique respectif, exige dans sa dation l'intracompréhension du psychique, et peut ensuite l'accréditer dans une expérience ultérieure.<sup>598</sup> »

---

<sup>598</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.95. *Soll ein seelisches Wesen sein, objektive Existenz haben, so müssen die Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver Gegebenheit erfüllt sein. Solche intersubjektive Erfahrbarkeit ist aber nur denkbar durch „Einfühlung“, die ihrerseits einen intersubjektiv erfahrbaren Leib voraussetzt, der von dem die Einfühlung gerade Vollziehenden als Leib des betreffenden seelischen Wesens verstehbar ist, in seiner Gegebenheit das Einverstehen des Seelischen fordert und in weiterer Erfahrung dann ausweisen kann.*

Pour Husserl, la résonance intersubjective, et donc la constitution contingente de toute objectivité qui y est fondée, nécessite d'une presque paradoxale existence *objective* d'autrui. Autrement dit, avant la constitution de toute objectivité (cette cuillère que je vois, ce livre que je touche, ce pays où je suis, cette époque qui passe, etc.), pour constituer l'intersubjectivité constituante de tout cela, il faut une existence *objective* (autrement objective, *antérieurement* objective) des autres humains, de la communauté qui permet de donner une valeur et une consistance existentielle, non seulement à ces objets et au monde comme leur unité synthétique, mais aussi et d'abord à moi-même en tant que chair : dans ma chair je résonne empathiquement avec les autres pour constituer ma chair et tout ce que de la dérive.

Dans ce fragment Husserl décrit comment se forme l'existence objective de la communauté des corps (objective d'une objectivité d'avant toute objectivité constituée) : il faut, dit-il, remplir les conditions de possibilité de la dation intersubjective (*die Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiver Gegebenheit*), ce qui pour lui peut être seulement saisi par le concept d'empathie (*Einfühlung*).

Cette empathie suppose dans ce fragment deux pôles ou deux personnages : un sujet agent de l'empathie, et un sujet à qui l'empathie est appliquée.

On peut se demander si cette distinction n'est que méthodologique, car dans n'importe quelle situation interhumaine on aurait tendance à dire que l'empathie est réciproque. En effet, l'empathie comme processus phénoménologique de compréhension d'une chair autre comme une chair analogue à la chair propre, ne correspond point à un sentiment moral réactif comme la compassion, ou d'autres réactions morales qui dans le langage soutenu peuvent parfois se faire remplacer par le terme *empathie* comme synonyme.

Or ce ne sont point des termes équivalents : l'empathie n'est pas une réaction occasionnelle ou personnelle, mais une constante fondamentale de la conscience.

L'on pourrait supposer qu'en tout rapport de consciences individuelles, il y a deux agents empathiques, simultanément en train d'opérer l'empathie ou l'analogisation d'autrui, et de subir cette analogisation. On pourrait donc dire aisément que tant qu'il y a un rapport intersubjectif, l'empathie est toujours mutuelle.

On pourrait, certes, penser à des cas où l'empathie n'est qu'univoque, par exemple, dans la construction ou la perception de personnages fictifs, le personnage

d'un roman ou d'un film, duquel nous suivons les aventures et mésaventures, avec lequel nous nous identifions ou duquel nous nous inspirons, ou même une intelligence artificielle avec laquelle nous pourrions interagir.

Ce sont des exemples d'empathie unidirectionnelle qui peuvent, certes, compter et être même très importants dans la constitution de l'intersubjectivité qui donne sens et valeur aux objectivités les plus diverses, mais qui méritent une étude à part. Toute une phénoménologie du sensible et une phénoménologie du toucher fictif ou unidirectionnel mériterait d'être faite, mais elle ne sera pas faite ici.

On pourrait encore penser à des cas où le rapport est effectivement entre deux sujets conscients mais l'empathie est malgré tout unidirectionnelle : sans être le rapport d'un sujet à une œuvre fictive, mais entre deux sujets analogues, le rapport avec un sujet affecté par une condition qui empêche ou diminue l'empathie peut compter comme un des exemples limites de cette théorie de la conscience.

Dans ce sens, depuis les années '70, il a été systématiquement et scientifiquement étudiée la relation possiblement existante entre une diminution ou une difficulté empathique, et les comportements agressifs ou même criminels. Les conclusions sont beaucoup trop inconsistantes, pourtant<sup>599</sup>.

Il resterait à réfléchir si avec une notion phénoménologique d'empathie (comme processus minimum et premier de la constitution de l'intersubjectivité qui est impliquée dans la moindre objectivité et dans toute la constitution mondaine) il y aurait encore un sens à parler de diminution ou mal fonctionnement de l'empathie.

Ce que l'on pourrait, certes, dire avec justice dans le cadre husserlien de réflexion, c'est que la chair, les perceptions et le monde entier changent et varient en fonction des caractéristiques singulières de chaque sujet constituant, dans les limites des lois de la conscience.

---

<sup>599</sup> DOLAN Mairead & FULLAM Rachel. Empathy, antisocial behaviour and personality pathology. Dans T. F. D. Farrow, & P. W. R. Woodruff, éditeurs. *Empathy in Mental Illness*. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p.44. *Empathy is clearly a complex and multidimensional construct. It is a key factor in prosocial behaviour and in effective parenting, and empathy deficits have been reported in a number of areas and disorders associated with antisocial and aggressive behaviour. To date, there have been no longitudinal studies of empathy to establish a causal role for empathy deficits in personality pathology, offending and antisocial behaviour. There are currently a number of methods used to assess empathy, the most common of which are self-report measures. However, although many studies indicate that antisocial samples have lower scores on these measures a number of others have failed to detect differences between healthy controls and pathological populations.*

Or en aucun cas nous pourrions parler d'une diminution ou encore d'une inexistence de l'empathie. Tant qu'il y a un sujet et une altérité analogue avec laquelle il forme une intersubjectivité, tant que nous ne sommes donc pas dans le contrefactuel de l'anéantissement du monde, l'empathie au sens phénoménologique, existe et agit.

Dans tous les cas, nous allons considérer l'empathie dans son cas habituel, c'est-à-dire quand elle est réciproque entre deux sujets conscients.

Dans le fragment cité plus haut, Husserl identifie au moins quatre éléments de ce processus empathique :

a. que le corps de chacun des deux sujets doit être non pas n'importe quel type de corporéité, mais une chair (avec des aspects et dimensions de *Körper*, mais aussi avec des caractéristiques de chair en tant que chair, à savoir être sensible, expressive, point zéro de l'orientation du sujet, etc.) expérimentable intersubjectivement (*intersubjektiv erfahrbaren Leib*).

b. que ces chairs doivent être reconnues comme telles par chacun des sujets du rapport.

c. que ces chairs entrent ainsi dans un rapport d'intracompréhension ou de compréhension intracommunautaire (*Einverstehen*) mutuelle.

d. que cette intracompréhension soit ainsi apprêtée à être vérifiée dans l'expérience postérieur.

À partir de ceci, qu'une correcte définition en phénoménologie husserlienne du Leib serait : corporéité qui est condition de possibilité contingente de toute objectivité, du monde, et de toute conscience personnelle.

Quand bien même la conscience absolue husserlienne peut survivre dans le contrefactuel du *solus ipse*, de fait la conscience de tout un chacun nécessite pour Husserl d'une chair apparaissante et d'une chair intersubjective (*erscheinenden Leib und intersubjektiven Leib – eine intersubjective Verständigung*<sup>600</sup>), car le monde même se constitue d'apparitions corporelles (*Leibeserscheinungen*<sup>601</sup>).

Pour que ces apparitions corporelles, les miennes et celles des autres puissent se constituer, il ne suffit pas des processus de parification et de regroupement en unités

---

<sup>600</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch*. Éd. Cit. p.290.

<sup>601</sup> *Ibidem*.

de semblables qui sont communs à d'autres régions phénoménologiques<sup>602</sup>, il faut parvenir à une appréhension analogisante (*analogisierende Auffassung*<sup>603</sup>) empathique, par laquelle les co-mois de la communauté intra-compréhensive apparaissent comme des êtres sentants comme moi, et ainsi *analogues* du moi, non pas dans le sens d'être similaires à lui, ou constitués à l'image du moi, en continuité avec le moi, voire *réduits* par le moi, mais avec des ressentis analogues, et donc aussi analogiquement vulnérable qu'aussi analogiquement responsables :

« La typicité générale de la corporalité est la présupposition de l'empathie et ce qui est empathisé est un *moi-analogue*. (...) Il appartient aussi à cette typicité que les hommes en général soient déterminés expérimentalement dans leur comportement par leurs comportements précédents. Les déceptions que l'on a eues avec les hommes font qu'on se méfie, des déceptions répétées des beaux espoirs rendent amer, etc.<sup>604</sup> »

Avec cette définition générale de la chair, nous pouvons finalement commencer à détailler le rôle de la sensibilité en elle.

---

<sup>602</sup> La parification est en effet un rendement plus large de la conscience, impropre au domaine particulier de l'empathie. L'empathie peut, certes, être analysée dans ces termes, mais ne se voit que métaphoriquement adressée ainsi, car la parification explique plutôt des processus de perception objective. Même si toute une groupologie phénoménologique était faite, dans tous les niveaux de la conscience, comme différentes strates de parification, il resterait encore à traiter de manière particulière le phénomène de l'empathie. Pour la notion de parification : Cf. HUSSERL Edmund. *Husserliana 1 Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Éd. Cit. p.142-143. *Erläutern wir zunächst das Wesentliche der Paarung (bzw. Mehrheitsbildung) überhaupt. Sie ist eine Urform derjenigen passiven Synthesis, die wir gegenüber der passiven Synthesis der Identifikation als Assoziation bezeichnen. In einer paarenden Assoziation ist das Charakteristische, daß im primitivsten Falle zwei Daten in der Einheit eines Bewußtseins in Abgehobenheit anschaulich gegeben sind und auf Grund dessen wesensmäßig schon in purer Passivität, also gleichgültig ob beachtet oder nicht, als unterschieden Erscheinende phänomenologisch eine Einheit der Ähnlichkeit begründen, also eben stets als Paar konstituiert sind. Sind ihrer mehrere als zwei, so konstituiert sich eine in einzelnen Paarungen fundierte phänomenal einheitliche Gruppe, eine Mehrheit. Wir finden bei genauer Analyse wesensmäßig dabei vorliegend ein intentionales Übergreifen, genetisch alsbald (und zwar wesensmäßig) eintretend, sowie die sich Paarenden zugleich und abgehoben bewußt geworden sind; des näheren ein lebendiges, wechselseitiges Sich-wecken, ein wechselseitiges, überschiebendes Sich-überdecken nach dem gegenständlichen Sinn. Diese Deckung kann total oder partiell sein; sie hat jeweils ihre Gradualität, mit dem Grenzfall der Gleichheit. Als ihre Leistung vollzieht sich am Gepaarten Sinnesübertragung, d.i. die Apperzeption des einen gemäß dem Sinn des anderen, soweit nicht an dem Erfahrenen verwirklichte Sinnesmomente diese Übertragung im Bewußtsein des Anders aufheben.*

<sup>603</sup> *Ibidem*. p.175.

<sup>604</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch*. Éd. Cit. p.272. *Das Allgemeintypische der Leiblichkeit ist Voraussetzung der Einfühlung, und eingefühlt wird ein Ich-Analogen. (...) Zu dem Allgemeintypischen gehört es auch, daß Menschen überhaupt in ihrem Verhalten durch früheres Verhalten erfahrungsmäßig bestimmt werden. Enttäuschungen, die man an Menschen erlebt hat, machen mißtrauisch. Wiederholte Enttäuschungen von schönen Hoffnungen verbittern usw.*

Ce rôle, et ainsi la définition husserlienne de la sensibilité en ce qui concerne la chair et non pas l'analyse fonctionnelle de la conscience égotique, tient précisément à la notion d'intracompréhension (*Einverständnis* ou *Einverstehen*) que Husserl a lié indéfectiblement à l'empathie : c'est dans l'intracompréhension que les informations sensibles générées autant dans la chair de l'ego que dans celle de l'alter ego s'échangent en forme de rapprochement, comparaison, évaluation, jugement, etc.

Ce processus d'échange et inter-constitution des charnalités ne semble pas ordonné ou hiérarchisé, mais les sensations propres semblent se construire au même temps qu'elles s'expriment et agissent sur les autres, et vice-versa. Husserl n'a pas démêlé d'une manière définitive cette question, peut-être parce qu'il n'y a rien comme un ordre des éléments sensibles échangés ou des éléments sensibles compris.

Tout ce que Husserl détaille (et bien heureusement) c'est que l'intracompréhension est un processus qui passe clairement par le langage, ou du moins par l'expression (expression de confirmation ou désaccord, appréciations, avis, élargissement de l'expérience propre par les expériences relatées des autres, etc.<sup>605</sup>), dans lequel sont compris et construits les vécus propres et ceux des autres.

Tout se passe plus comme si la chair intersubjective était quelque chose de plus organisée qu'un amas chaotique, mais de moins organisée qu'un faisceau où les rayons de l'ego et de l'alter ego pleuvaient être nettement identifiés.

Il nous semble que l'image donnée est plutôt celle d'un croisement de multiples rayonnements et de multiples ressentis, dans lequel non seulement des sensations, mais aussi des sentiments sensibles, et d'autres vécus de l'ordre de la sensibilité, vont dynamiquement, en plasticité et en mutation constante, s'hybrider et se définir uniquement parfois et en tout cas progressivement comme vécus appartenant à un individu ou à un collectif déterminé.

Les vécus aussi bien référés au sensible qu'au théorique, au concret qu'à l'abstrait, sont par intracompréhension constitués et communiqués dans une temporalité objective parce qu'intersubjective, que les vécus eux-mêmes n'ont pas : *les sensations et les vécus en général n'ont aucune existence temporelle objective*<sup>606</sup>.

---

<sup>605</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.194.

<sup>606</sup> *Ibidem.* p.295. *Empfindungen und Erlebnisse überhaupt kein objectives zeitliches Dasein haben.*

Pour finir nous voudrions insister sur deux points au sujet de cette *Einverständnis* : son mode d'apparition et ses limites.

En effet, ce qui est empathisé par l'*Einverständnis* n'est point quelque chose comme un objet, ce n'est même pas le *Körper* du Leib, mais la chair dans ses aspects vivants, sentis et sentants. Ceci signifie que le phénomène de la chair apparaît tout autrement qu'un objet physique.

Ainsi la chair en tant que chair ne se donne point par des apparitions multiples<sup>607</sup>, des esquisses ou des facettes rassemblées dans une unité expérientielle, comme se donne l'objet.

Une chair se donne à l'autre uniquement de manière *absolue* :

« Ainsi entre en relation un moi avec un moi, comme un soi qui s'exprime absolument avec un autre soi qui s'exprime absolument. Et de même que la personnalité singulière est une unité d'expression absolue, il en est de même de toute sorte d'unité sociale qui, en tant qu'unité de niveau supérieur qui se manifeste dans les personnalités singulières qui la fondent en tant que sujets de certains complexes d'actes. Elle fait ceci par des *Zuständlichkeiten* : c'est-à-dire dans des relations réciproques d'intra-compréhension des sujets singuliers respectifs, qui ne sont en aucun cas des unités d'apparition à *exposition* par esquisses<sup>608</sup>. »

Pour ce qui est des limites, il est évident que l'intracompréhension empathique permet une analogisation, non pas une identification totale, ni même une reproduction du moi dans l'analogue d'autre.

Même si nous imitons et reproduisons au maximum les circonstances d'autrui, en nous mettant corporellement à sa place, jouant son rôle, créant autour de nous une situation similaire à la sienne, créant dans notre corps une apparence physique similaire à la sienne, etc., le résultat sera toujours analogique, jamais identique.

<sup>607</sup> Cf. *Supra*. p.348, *keiner Konstitution durch 'Mannigfaltigkeiten' fähig und bedürftig...*

<sup>608</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch*. Éd. Cit. p.194.p.323-324. *So tritt Ich mit Ich in Beziehung, als absolut sich Bekundendes mit einem anderen absolut sich Bekundenden. Und wie die einzelne Persönlichkeit eine Einheit absoluter Bedunkung ist, so auch jede Art sozialer Einheit, die sich als Einheit höherer Stufe in den sie fundierenden Einzelpersönlichkeiten als Subjekten gewisser Aktzusammenhänge bekundet. Sie tut es in Zuständlichkeiten, die in wechselseitigen Einverständnisbeziehungen der betreffenden Einzelsubjekte bestehen und ebenfalls nicht Erscheinungseinheiten sind, nicht sich durch abschattende „Darstellung“ konstituierend.*



Ceci parce que dans l'intracompréhension les vécus d'autrui restent les vécus d'autrui, et les vécus du moi restent ceux du moi, même s'ils peuvent être amplement informés et s'informer mutuellement<sup>609</sup>. Si nous avons parlé d'une sorte de cohue intracompréhensive, où les vécus du moi et des autres se constituent et se construisent mutuellement, ce n'était pas pour fusionner ni effacer les différences entre moi et autrui, au contraire : le fait que nos vécus se constituent dans un échange tacite et foncier, implique que les éléments ainsi échangés et ainsi agissants les uns sur les autres, appartiennent d'ores et déjà à des moi's déterminés de l'intracompréhension.

\*

Dans tous les cas, à partir de cet ouvrage nous pouvons conclure que la sensibilité de la chair en tant que notion correspond aussi bien à la sensibilité originellement présente dans la chair de l'ego individuel, dans une détachabilité unilatérale pour ainsi dire (*einseitige Ablösbarkeit*<sup>610</sup>), qu'à la sensibilité qui se trouve en jeu dans l'intracompréhension sociale, la sensibilité de la chair intersubjective.

En effet, Husserl admet que de fait la distinction entre la subjectivité présociale avec son *Umwelt* individuel et la subjectivité dans l'intersubjectivité avec son *Umwelt* communicatif n'est qu'idéale<sup>611</sup>, même si importante.

L'auteur laisse ainsi ouvert, comme nous avons vu plus haut, le sens génétique de la constitution, si elle se fonde dans l'ego et ses expériences originaires, ou bien dans l'intersubjectivité qui permet la constitution déjà du corps propre, et ensuite de tout l'édifice des constitutions personnelles et interpersonnelles postérieures.

Husserl lui-même décrira la question dans les deux sens à des moments différents de son œuvre. Et nous ici, nous nous contentons de tenir aux deux bouts, aux deux possibilités, sachant combien les deux interprétations sont imbriquées dans la contingence de nos existences. Avec ceci, nous pouvons venir à l'explicitation des éléments qui nous permettront de conformer le schéma de la sensibilité chez Husserl, venant notamment du paragraphe 18 des *Recherches sur la Constitution*, en début du troisième chapitre de l'ouvrage :

---

<sup>609</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit.p .206. (...) *was diesem einverstanden wird, ist nicht mein Ich, sondern eben sein Ich.*

<sup>610</sup> *Ibidem.* p.193.

<sup>611</sup> *Ibidem.* p.199.

« Le corps est avant tout le moyen de la perception, il est l'organe de la perception (...) à la possibilité de l'expérience appartient cependant la spontanéité des écoulements des actes de sensation exposants, accompagnés des séries de sensations kinesthésiques, et motivés par celles-ci, en dépendance (...) évidemment, la distinction qui fait de la chair la porteuse du point zéro de l'orientation, de l'ici et du maintenant, est liée à cela (...) En toute constitution de spatialité, participent nécessairement deux espèces de sensations avec des fonctions constituantes complètement différentes (...) Les sensations qui expérimentent des appréhensions extensionnelles (envers des notes chosiques étendues) sont motivées dans leurs écoulements réels et possibles, et sont aperceptivement référées à des séries motivantes, à des systèmes de sensations kinesthésiques qui s'écoulent librement dans leur bien connu agencement (...) là nous trouvons constamment la double articulation : d'un côté, les sensations kinesthésiques, le motivant, et d'un autre côté, les sensations de notes, le motivé. (...) La perception est partout une unité performatique, qui émerge essentiellement du travail conjoint de ces deux fonctions corrélativement référées.<sup>612</sup> »

Avec ce fragment nous insistons non seulement sur le fait que la chair en tant que chair, le *Leib* en tant que *Leib* (faisant donc abstraction du Körper) est le moyen et l'organe de toute perception, et nécessaire ainsi à toute perception et à toute constitution spatiotemporelle, mais aussi qu'elle a au moins deux facettes irréductibles l'une à l'autre : les sensations sensorielles, que nous avons appelé déjà pour l'analyse des *Leçons* exposantes, et les sensations kinesthésiques ou de mouvement.

---

<sup>612</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.56-58. *Zunächst ist der Leib das Mittel aller Wahrnehmung, er ist das Wahrnehmungsorgan (...) Zur Möglichkeit der Erfahrung gehört aber die Spontaneität der Abläufe der von kinaesthetischen Empfindungsreihen begleiteten und von ihnen als abhängig motivierten darstellenden Empfindungsakte (...) auch die Auszeichnung hängt offenbar hiermit zusammen, daß der Leib zum Träger der Orientierungspunkte Null wird, des Hier und Jetzt (...) Bei aller Konstitution von Raumdinglichkeit sind zweierlei Empfindungen mit durchaus verschiedenen konstituierenden Funktionen beteiligt und notwendig beteiligt (...) Diejenigen Empfindungen, die extensionale Auffassungen (zu dinglich extendierten Merkmalen) erfahren, sind in ihren wirklichen und möglichen Abläufen motivierte und apperzeptiv bezogen auf motivierende Reihen, auf Systeme von kinaesthetischen Empfindungen, die frei in ihrem wohlvertrauten Ordnungszusammenhang ablaufen (...) Dabei finden wir beständig die Zweigliederung, kinaesthetische Empfindungen auf der einen Seite, der motivierenden, die Merkmalsempfindungen auf der anderen, der motivierten. (...) Wahrnehmung ist überall eine Einheit der Leistung, die wesentlich aus dem Zusammenspiel zweier korrelativ bezogener Funktionen erwächst.*

Cette distinction conceptuelle duelle interne à la notion de chair a été, certes, supposée et mentionnée dans les ouvrages que nous avons travaillés précédemment, mais elle n'a jamais été exprimée avec autant de clarté.

Or nous ne pouvons pas nous empêcher de rappeler qu'Aristote faisait déjà une distinction très similaire, dans le cadre de ses études sur l'âme, par rapport à ce qui distinguait l'animé (*ἔμψυχον*) de l'inanimé (*ἀψυχον*), à savoir que les êtres animés étaient dotés de mouvement et de sensations (*κινήσει τε καί τῷ αἰσθάνεσθαι*). Le plus élaboré acquis de la phénoménologie par rapport à la chair, semblerait avoir été déjà achevé par Aristote en parlant de la vie psychique.

Dans tous les cas, toutes les caractéristiques de la chair, à l'exception du fait qu'elle soit le point zéro de tout mouvement et toute orientation<sup>613</sup>, ou plus précisément, qu'elle soit l'instance *portatrice* (*der Träger*) du zéro de l'orientation<sup>614</sup> (à savoir qu'elle soit non interchangeable, qu'elle soit référence de toute objectivité et toute perspective, ainsi que commencement et source de toute empathie, qu'elle soit non seulement expression de la conscience, mais organe de la conscience<sup>615</sup>, etc.), dérivent de cette double essence qui est la sienne, à la fois esthétique et cinétique.

La perception dans cette perspective, comme l'indique le fragment, n'est autre chose que l'unité performatique ou opérationnelle de ces deux visages du Leib, qui dans leur fonctionnement imbriqué et simultané, sont ce que nous pourrions dénommer simplement la sensibilité chez Husserl, ou bien les fonctions constitutives sensibles (par opposition à ce que l'auteur désigne comme fonctions constitutives supérieures de la conscience, déjà commençant par l'association et l'apperception<sup>616</sup>, qui appartiendraient à quelque chose de plus élaboré que la pure sensibilité).

Les sensations esthétiques, ou littéralement les sensations d'attribut (*die Merkmalsempfindungen*) sont celles que nous éprouvons par nos sens corporels et qui exposent, par exemple, l'arôme de la verveine, la dureté du siège, la douleur au ventre.

---

<sup>613</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch*. Éd. Cit. p.57.

<sup>614</sup> *Ibidem*. p.56. *Träger der Orientierungspunkte Null*.

<sup>615</sup> *Ibidem*. p.96. *Der Leib ist nicht nur überhaupt ein Ding, sondern Ausdruck des Geistes, und er ist zugleich Organ des Geistes*.

<sup>616</sup> *Ibidem*. p.385. Note en bas de page.

La verveine, le siège et notre ventre, seront constitués en tant qu'objets unitaires par le croisement de multiples séries d'apparitions esthétiques, qui auront ainsi la double fonction de constituer dans ses propriétés sensorielles aussi bien l'objectivité (tant des objets comme du sujet, par des *continuums de nuance*, *Kontinuen der Abschattung*<sup>617</sup>) que la subjectivité (propre et analogique), ou ce que nous préférons dénommer *le ressenti*, ce dernier non pas par nuances ou par esquisses, mais absolument.

Les sensations cinétiques, ou plutôt kinesthésiques (*kinaesthetische Empfindungen*), sont celles relatives aux mouvements des parties du corps (yeux, cou, doigts, etc.) et du corps entier (position, déplacement, etc.).

Or pour que ces sensations soient bien comprises, c'est-à-dire comprises dans leur appartenance au Leib et non pas au Körper, nous devons en permanence avoir présente à l'esprit la différence entre la cinétique des mouvements objectifs du Körper du Leib, et les sensations kinesthésiques qui renvoient aux ressentis subjectifs corrélatifs à ces mouvements objectifs, et aux mouvements internes.

Nous ne fixons pas notre terminologie au point de parler de cinétique seulement dans le cas du mouvement objectif du Körper, et de kinesthésique seulement dans le cas du ressenti subjectif ou du se-mouvoir, mais nous devons avoir toujours présente cette distinction.

Autant dans les *Leçons* la question du se-mouvoir apparaissait à peine et toujours en rapport au mouvement objectif du Körper du Leib, autant dans les *Recherches sur la Constitution* nous restons dans le champ thématique des aspects non objectifs du Leib, et parler du mouvement de son Körper se fera exceptionnellement et toujours en rapport à la kinesthèse.

Il en va de même pour le côté esthétique du Leib : autant dans les *Leçons* nos sens corporels ont été thématiques à peine et toujours du point de vue de l'information qu'ils fournissaient pour la constitution de l'objet, autant dans les *Recherches sur la Constitution*, le principal dans la sensibilité c'est la manière que les sensations esthétiques ont d'affecter et constituer ainsi le sujet.

---

<sup>617</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch*. Éd. Cit. p.130.

Dans ce contexte, Husserl constate le lien de dépendance du esthétique par rapport au kinesthésique, des sensations sensorielles par rapport aux sensations de mouvement : *Les choses des sens sont ce qu'elles sont en tant qu'unités 'dans' une multiplicité de perceptions et constellations kinesthésiques de la subjectivité*<sup>618</sup>.

Comme dans les *Leçons*, dans les *Recherches sur la Constitution* de lien de dépendance est caractérisé comme un lien de *motivation*. Cette dépendance viendrait, comme nous savons, du fait que les possibilités cinétiques, par exemple, de nos yeux, déterminent les possibilités esthétiques de ce que nous pouvons voir ou pas. Nous ne pouvons pas voir ce qui est dans notre dos, ni entendre les détails d'un son si nous nous déplaçons trop rapidement loin de lui, etc.

Autrement dit, si nos possibilités cinétiques étaient autres, si nous pouvions voler, marcher à cinquante kilomètres/heure, faire pivoter notre tête en 180° comme un tarsier, bouger avec précision nos deux côtés du corps de manière complètement dissociée, etc., nos possibilités esthétiques ou sensorielles seraient complètement différentes de celles que nous avons en fait, car elles seraient adaptées ou concordantes avec les nouveaux systèmes de possibilités kinesthésiques que nous aurions.

Ceci est dit, sachant que ce qui importe dans le contexte de ces *Recherches sur la Constitution*, même dans le cas de ces variations objectives de nos possibilités cinétiques, n'est pas seulement la constitution de l'objet ni de l'objectivité du sujet, mais le corrélat de constitution subjective de ces systèmes de possibilité cinétiques objectifs : le ressenti.

Cette dépendance est cependant très discutable. Comme dans le cas du débat entre la primauté de l'ego individuel ou de l'intersubjectivité transcendantale au niveau constitutif, dans le cas de la hiérarchisation des sensations esthétiques et kinesthésiques dans les processus de constitution, l'on constatera une ambivalence de Husserl, et l'on ne trouvera pas assez d'éléments conclusifs pour en décider. Pour nos objectifs, il nous conviendrait peut-être de récupérer aisément les moments où Husserl donne la priorité au côté esthétique, notamment quand il dit que *la chair peut se*

---

<sup>618</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.65-66. *Die Sinnendinge sind, was sie sind, als Einheiten "in" einer Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen und kinaesthetischen Konstellationen der Subjektivität.*

*constituer en tant que telle originairement seulement dans la tactualité*<sup>619</sup>. Mais nous préférons constater l'ambiguïté.

Dans tous les cas ce qui compte pour conformer nos schémas de la sensibilité husserliens, est la notion de Motivation, c'est-à-dire le rapport qui lie non seulement les deux faces (esthésique et kinesthésique) du Leib, mais tous les éléments de la subjectivité en général.

En effet, par opposition à une causation naturelle ou à une causalité objective, comme celle qui relie les contextures réelles des objets physiques entre eux, ou avec le Körper du Leib, dans un système de qualités réelles (*das System realer Beschaffenheiten*<sup>620</sup>), la motivation est le lien de tous les éléments proprement subjectifs, non seulement de l'ordre de la sensation non exposante ni de l'émotion, mais aussi de l'ordre du jugement, avec toutes ses modalités (conviction, doute, correction, etc.) :

« Regardons d'abord la manière et la façon dans laquelle, par exemple, les perceptions et semblables, motivent des jugements, comment les jugements sont légitimés et rectifiés par l'expérience, c'est-à-dire comment l'attribution d'un prédicat est confirmée dans l'expérience concordante de celui-ci, comment dans le conflit avec l'expérimentation, la négation qui barre est motivée, ou comment le jugement est motivé par un autre jugement quand nous faisons des inférences, mais aussi, d'une manière tout autre, comment les jugements sont motivés par des affects et les affectes par des jugements, comment sont motivées les conjectures ou les questions, comment le sont les sentiments, les désirs, les volitions, etc. bref : la motivation de prises de position par des prises de position (par rapport auxquelles il y aura toujours postulées certaines *motivations absolues* (...)<sup>621</sup>. »

<sup>619</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch. Éd. Cit. p.150. *Der Leib kann sich als solcher ursprünglich nur konstituieren in der Taktualität.*

<sup>620</sup> *Ibidem*. p.65. Les *Vollschemas* deviennent états des choses réelles (*Zuständlichkeiten realer Dinge*) et rentrent dans le système de règles réciproque qu'on appelle causalité.

<sup>621</sup> *Ibidem*. p.220. *Fassen wir zunächst ins Auge die Art und Weise, wie z.b. Wahrnehmungen und dgl. Urteile motivieren, wie Urteile sich durch Erfahrungen berechtigen und berichtigen, also wie das Zusprechen eines Prädikats sich bestätigt an dem einstimmigen Erfahren desselben, wie im Widerstreit mit dem Erfahren sich die durchstreichende Negation motiviert, oder wie Urteilen durch anderes Urteilen im Schließen motiviert ist, aber auch in ganz anderer Weise, wie Urteile durch Affekte und Affekte durch Urteile, wie Vermutungen oder Fragen, wie Gefühle, Begehungen, Wollungen motiviert sind usw. - kurzum: die Motivation von Stellungnahmen durch Stellungnahmen (wofür immer gewisse "absolute Motivationen" vorausgesetzt sind.*

Pour Husserl la motivation désigne le lien entre les entités de conscience, entre les différents vécus et ingrédients de vécus. Elle est ainsi une sorte d'énorme réseau de connexion de la conscience, où tous ses éléments rationnels ou irrationnels (sensations, affects, jugements, modalités de la non position, etc.) s'influencent réciproquement de manières diverses.

Nous pourrions même dire que la conscience phénoménologique que Husserl tente de montrer dans ce volume (soit-elle interprétée comme la conscience individuelle égologique, soit-elle interprétée comme la conscience collective d'un regroupement d'égos) peut être définie comme un réseau motivationnel dans ce sens, de manière analogue au monde objectif qui peut être défini comme un réseau de déterminations causales réciproques entre objets.

La motivation n'est ainsi rien de moins pour Husserl que *la loi fondamentale de la vie de l'esprit*<sup>622</sup>.

La phénoménologie elle-même n'est ainsi peut-être sinon la science de la motivation, ainsi comprise.

Le schématisme de la notion de sensibilité à ce point de l'exposition husserlienne est ainsi celui des éléments qui tombent sous la catégorie de ce que nous dénommons la sensibilité, voire *le ressenti*, en-deçà de l'émotion et des sentiments, mais au-delà des sensations, correspondante à ce que Husserl détermine comme l'unité fonctionnelle de la perception, ou comme les aspects non objectifs du Leib, qui se trouvent reliés, comme tous les éléments de la conscience, par des liens de motivation.

Avec ces bases nous proposons trois schémas de la sensibilité chez Husserl :



Figure 15 : SH1 Double face du Leib en tant que Leib.

<sup>622</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. Paragraphe 56 : *motivation als grundsätzlichkeit geistigen lebens.*

1. Avec ce schéma nous voulons souligner, d'une part, que la sensibilité (même si déterminée par les aspects objectifs du Leib, par le Körper du Leib) doit, à un moment donné, être analysée strictement en termes de *Leib en tant que Leib*, et d'autre part, que cette charnalité sensible irrelative à l'objectivité, irrelative au Körper, cette chair en tant que chair, comporte pour Husserl une double face : celle des sensations esthésiques et celle de la libre kinesthèse.

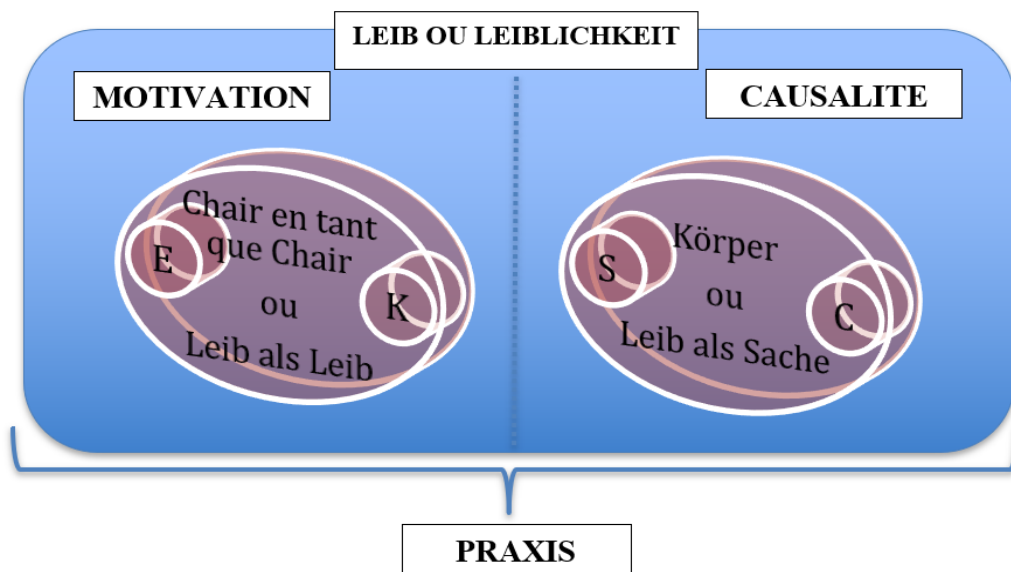


Figure 16 : SH2 Unité pratique de la double dualité du Leib.

2. Pour des raisons de clarté et simplicité nous nous permettons dans ce schéma certaines imprécision terminologiques : nous avons remplacé dans le schéma du pôle chosique le E d'esthésie ou esthésique et le K de kinesthèse, par le S de sensation et le C de cinétique respectivement, même si les sensations et la sensibilité chez Husserl correspondent à la dimension du Leib en tant que Leib, avec sa face esthésique et kinesthésique, et même si nous avons signalé plus haut que nous ne voulions pas limiter la signification du cinétique à la dimension objective du Körper. Nous tenons à changer de cette manière notre terminologie habituelle, pour mieux souligner l'écart entre le pôle charnel et le pôle chosique de la corporéité chez Husserl, puisqu'il ne faudrait surtout pas confondre les sensations et le mouvement de la chair en tant que chair, avec les sensations et le mouvement du corps objectivement déterminé.

Or dans ce deuxième schéma nous voulons montrer davantage l'intégralité du corps en général, avec sa face de Körper et sa face de Leib en tant que Leib, pour mieux situer la sensibilité (à savoir exclusivement la chair en tant que chair, mais pas



forcément uniquement comme esthésie, ni uniquement comme kinesthèse, mais comme la globalité de la chair en tant que chair, avec ses deux faces).

Du côté de la causalité, on peut dire de manière schématique, qu'il n'est pas question de la sensibilité proprement dite. Le Körper du Leib correspond, certes, à une sorte de corporalité visible, palpable, et donc liée à la sensation charnelle esthésique et kinesthésique. Le Körper du Leib correspond également à une sorte de corporalité qui se déplace et qui change non seulement de position, mais de dimensions et d'allure, par exemple, avec les conditions environnementales, selon les diverses activités physiques, avec le passage du temps, etc.

Ainsi, pour exprimer la phénoménalité de ce pôle chosique, causal et non motivationnel, Husserl parlera d'une *extension* spatiale ou *Körperlichkeit*<sup>623</sup>, qui se constitue, comme toute chose spatiale, par un remplissement sensible pluridimensionnel et en constante altération (un remplissement visuel, auditif, tactile, etc., et par toutes les qualités corporelles affluentes) d'une figure, un fantôme ou encore, un schéma spatial<sup>624</sup>.

Dans ce point de la description la terminologie husserlienne sera complexe, lorsqu'il appelle schéma non seulement le phantasme spatial sans considération de ses remplissements qualitatifs, mais aussi l'ensemble des remplissements sensibles, et encore chacun de ces continuums de remplissement (un corps aura son schéma tactil, son schéma sonore, etc.)<sup>625</sup>.

Ce qui est important à retenir sur ce pôle de la causalité, c'est que tous les remplissements sensibles ainsi que les altérations de mouvement, sont toujours attachés au schéma spatial, à l'extension, et que pour Husserl il existe une différence très importante entre le phénomène qui est cette extension sensiblement remplie et le phénomène qui est la chose à proprement parler.

Cette différence devient claire lorsqu'on pense la distinction entre les variations du fantôme et les variations chosiques (*Phantomveränderung und Dingveränderung*<sup>626</sup>) : nous pouvons en effet observer un objet exposé au soleil

---

<sup>623</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.30. *räumliche Extension oder Körperlichkeit.*

<sup>624</sup> *Ibidem.*

<sup>625</sup> *Ibidem.* p.38.

<sup>626</sup> *Ibidem.* p.41.

changer son allure visuelle (voire son fantôme) en fin de journée, sans croire pour autant que l'objet assombri est différent de celui qui était pleinement illuminé quelques heures auparavant.

Il nous semble que c'est dans cet écart entre l'appréhension du fantôme corporel ou de corporalité (*Körperlichkeit*) d'un corps animé et son appréhension comme une chose identique, que les processus phénoménologiques contenus dans la notion d'empathie interviennent pour provoquer l'appréhension non pas d'une *chose* unitaire, mais d'un *sujet analogue* unitaire. Dans tous les cas, ce schéma souligne aussi ce qui est dit au paragraphe 56 par rapport à l'action.

Ce paragraphe est dédié à l'analyse de la loi de la motivation, et plus précisément au point h., Husserl y explique l'unité de la chair et l'esprit (*Leib und Geist*) dans les entités animées comme les êtres humains et dans les objets culturels, comme les livres, par exemple. Ce serait *dans* les actions réalisées ou performées en rapport aux objets culturels, ou bien qui sont réalisées ou performées par un être animé, que nous observons ou avec lequel nous sommes en train d'interagir, que l'unité ou le rassemblement spontané et athématique des aspects corporels, voire physiques (le *Körper* du *Leib* humain par exemple), et des aspects spirituels, se produit.

Cette synthèse compréhensive spontanée correspond à ce que Husserl désigne comme *vivre compréhensivement dans le sens*<sup>627</sup> :

« (...) l'appréhension-d'homme, l'appréhension de cette personne-là, qui danse et parle et rit avec moi, ou discute avec moi sur des questions scientifiques, etc., n'est pas l'appréhension d'une chose spirituelle enlacée, tissée au *Leib*, mais l'appréhension de quelque chose qui s'exécute à travers l'apparence du *Körper*, appréhension qui contient essentiellement en soi l'apparition du *Körper* et qui constitue un objet dont je peux dire : qu'il a une corporéité, il a un corps qui est une chose physique, avec telle ou telle contexture, et qu'il a des vécus, et des dispositions expérientielles. Et il a des particularités, qui possèdent deux côtés à la fois : marcher de telle ou telle manière, danser de telle ou telle manière, parler de telle ou telle manière, etc. L'homme dans ses mouvements et actions, dans sa parole, écriture, etc., n'est pas un simple lien d'une chose appelée âme avec une autre appelée chair. La

---

<sup>627</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch*. Éd. Cit. p.236. *Ich 'lebe comprehendierend im Sinn'*.

chair en tant que chair est de bout en bout chair pleine d'âme. Chaque mouvement de la chair est plein d'âme, aller et venir, se lever et s'asseoir, courir et danser, etc. De même tout travail humain, tout produit, et ainsi de suite. De la même manière, chaque réalisation humaine, chaque production, etc. L'appréhension d'homme est telle, qu'elle traverse l'appréhension corporelle en tant que *sens* (...) à la base et quant à l'essentiel, cela se passe de la même manière dont le texte est le *corps* du *sens* qui l'anime.<sup>628</sup>»

L'appréhension de l'humain est celle de la corporéité (*Leiblichkeit*) comme un tout performatique, qui danse ou qui rit, et qui, comme le *σύνολον* aristotélicien<sup>629</sup>, ne peut être partagée en corporalité (*Körper*) et corporéité (*Leib*), ou en corps et esprit, ni en aucun autre partage semblable, que par un regard analytique postérieur.

La constitution ou l'appréhension du sens de la chose physique (*Körperauffassung*) et la constitution ou l'appréhension du sens de la chair ou l'âme, sont pour Husserl effectivement des ingrédients constitutifs du noème *mon ami danse devant moi*, par exemple, mais elles doivent être redécouvertes phénoménologiquement par une intuition analytique postérieur visant à révéler les essences qui sont en jeu dans ce phénomène.

De la même manière, l'appréhension de tout objet culturel est l'appréhension d'un tout performatique, où les pôles chosique et animique avec leur lien non causal mais motivationnel, ne sont générés que par une prestation analytique superposée qui dans la perspective phénoménologique husserlienne et seulement dans cette

---

<sup>628</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.240. (...) *die Menschen-Auffassung, die Auffassung dieser Person da, die tanzt und vergnügt lacht und plaudert oder mit mir wissenschaftlich diskutiert usw., ist nicht Auffassung eines an den Leib gehefteten Geistigen sondern die Auffassung von etwas, das sich durch das Medium der Körpererscheinung vollzieht, die Körpererscheinung wesentlich in sich schließt und ein Objekt konstituiert, von dem ich sagen kann: es hat eine Leiblichkeit, es hat einen Körper, der ein physisches Ding ist, so und so beschaffen, und es hat Erlebnisse und Erlebnisdispositionen. Und es hat Eigentümlichkeiten, die beide Seiten zugleich besitzen: so und so zu gehen, so und so zu tanzen, so und so zu sprechen usw. Der Mensch in seinen Bewegungen, Handlungen, in seinem Reden, Schreiben etc. ist nicht eine bloße Verbindung, Zusammenknüpfung eines Dinges, genannt Seele, mit einem anderen, genannt Leib. Der Leib ist als Leib durch und durch seelenvoller Leib. Jede Bewegung des Leibes ist seelenvoll, das Kommen und Gehen, das Stehen und Sitzen, Laufen und Tanzen etc. Ebenso jede menschliche Leistung, jedes Erzeugnis usw. Die Menschenauffassung ist eine solche, daß sie als "Sinn" durch die Körperauffassung hindurchgeht (...) im Grunde und in der Hauptsache ebenso wie der Wortlaut der "Leib" ist für den beseelenden "Sinn".*

<sup>629</sup> Cf. *Supra*. p.333.

perspective correspond aux strates essentielles effectivement constituantes du sens du phénomène.

Ce qui n'est pas montré par ce schéma simple sont les rapports qui existent concrètement entre la motivation et la causalité, précisément dans le corps propre et sa sensibilité. En effet, comprendre phénoménologiquement le déroulement concret de la moindre expérience sensible, suppose l'analyse abstraite, forcément inexacte et en grande mesure trompeuse, de ce que nous adressons par la notion d'une chair qui apparaît uniquement dans une praxis et comme un tout performatique.

La sensibilité se manifeste alors, dans cette analyse abstraite, dans la rigidité et la fausseté de ce schéma bipolaire et bidimensionnel, comme un phénomène hybride et paradoxal, qui exige pour sa compréhension la capacité de projeter sur le plan du schéma, les rapports des deux pôles, du pôle de la motivation et du pôle de la causalité.

La sensibilité ou la sensitivité, autant dans son aspect esthétique que kinesthésique, correspond à ce que Husserl dénomme une propriété conditionnelle ou psychophysique<sup>630</sup>, et se constitue dans le tout performatique qui est la chair, et que l'auteur appelle *unité physico-esthésiologique* :

« (...) je sens quand la main touche, si elle est touchée, etc. La main n'est pas là en tant que corps physique auquel serait liée une conséquence extraphysique ; elle est, dès le début, caractérisée distinctement comme une main avec son champ de sensation, avec son état de sensation toujours co-appréhendé, qui se modifie sous l'effet d'une influence extérieure, c'est-à-dire comme une unité physico-esthésiologique. Abstractivement je peux distinguer dans l'unité physico-esthésiologique une couche physique et une couche esthésiologique, mais précisément de manière abstraite : dans la perception concrète, le corps est là comme unité d'appréhension d'une nouvelle espèce.<sup>631</sup>»

<sup>630</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch. Éd. Cit. p.155. *Die Empfindsamkeit des Leibes konstituiert sich also durchaus als eine "konditionale" oder psychophysische Eigenschaft.*

<sup>631</sup> *Ibidem.* p.155-156. (...) *ich empfinde, wenn die Hand berührt, gestoßen wird etc. Die Hand steht dabei nicht da als ein physischer Körper und daran geknüpft eine außerphysische Folge, sie ist von vornherein apperzeptiv charakterisiert als Hand mit ihrem Empfindungsfeld, mit ihrem immerfort mitaufgefaßten Empfindungszustand, der sich infolge der äußeren Einwirkung ändert, d.h. als eine physisch-aesthesiologische Einheit. Ich kann abstraktiv physische und aesthesiologische Schicht scheiden, aber eben nur abstraktiv: in der konkreten Wahrnehmung steht der Leib als eine neuartige Auffassungseinheit da.*

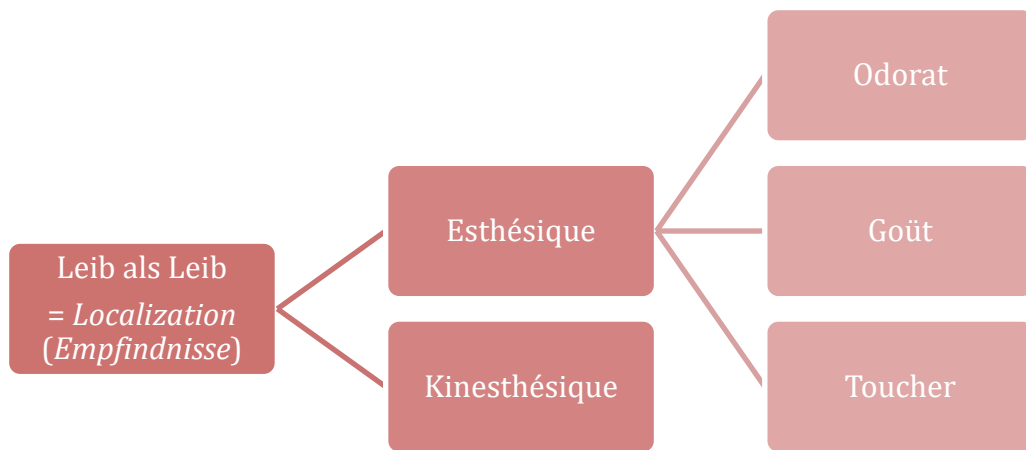


Figure 17 : SH3 Sensibilité comme localisation.

3. Nous devons comprendre ce troisième schéma comme une sorte de *zoom-in* ou un rapprochement analytique dans notre premier schéma, ou bien dans le pôle charnel du deuxième.

Ce troisième schéma de la sensibilité chez Husserl, est confirmé en vue notamment des paragraphes 36, 37 et 38 des *Recherches sur la Constitution*. Avec lui nous voudrions venir finalement à celle que nous considérons être la définition husserlienne la plus achevée de la chair en tant que chair ou de la sensibilité.

Une première définition que nous pouvons colliger de tout ce qui a été dit jusqu'ici, consiste à dire que, si nous pouvons définir la perception en général comme l'action conjointe des sensations esthétiques et kinesthésiques dans le contexte de l'association et l'aperception de la conscience qui permettront l'appréhension de cette action conjointe comme un vécu perceptif, nous pouvons définir la sensibilité comme cette action conjointe des sensations, dépourvue de ces rendements associatifs et aperceptifs de la conscience, c'est-à-dire dépourvue de sa transformation en vécu intentionnel.

Cette définition donne à penser que la sensibilité relève d'une matérialité que l'intentionnalité n'a pas, ce qui nous semble juste d'ailleurs.

Nous savons cependant que cette matérialité, que cette corporéité ne peut être rien de semblable à la corporalité des choses, ou du corps en tant que Körper.

Elle ne peut pas être constituée par le croisement des continuums des qualités sensibles qui se dilatent (*Verbreitung*<sup>632</sup>) et se rencontrent au carrefour qui est

<sup>632</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen*. Zweites Buch. Éd. Cit. p.32.

l'extension, la place, la figure ou le fantôme spatial, car cette matérialité-là est celle qui sera apprise ou perçue comme chose spatial ou comme corporalité humaine spatiale, non pas comme chair sensible, sentante et sentie. Husserl trouve la manière d'exprimer cette différence et cette matérialité si particulière de la corporéité somatique (*somatische leiblichkeit*<sup>633</sup>) sensible, notamment au paragraphe 36, par les notions de *localization* et d'*Empfindnis*, cœur de notre troisième schéma.

Même s'il restera un mot à utiliser aussi dans un sens courant, *localisation* aura pour Husserl le sens technique d'évoquer la manière qui ont les sensations esthésiques et kinesthésiques du *Leib* (*Empfindnisse*) de se situer en lui. Ainsi la définition husserlienne la plus précise de la sensibilité ou du *ressenti*, correspond à *ce qui est dans ce sens localisé dans la chair, ce par quoi le Leib lui-même se ressent*<sup>634</sup>, ses sensations esthésiques et kinesthésiques, son se-sentir et son se-mouvoir.

Avec ce dernier schéma de la sensibilité chez Husserl nous finissons d'établir le contexte thématique husserlien de l'analyse du toucher, à savoir les modes divers ou même les degrés divers de la localisation des diverses *Empfindnisse* de et dans la chair. En effet, Husserl évoque brièvement qu'il n'y a pas seulement une grande différence entre la manière qui ont de se localiser les sensations kinesthésiques par rapport aux sensations esthésiques variées<sup>635</sup>, ce qui est clair et qui fonde le fait qu'elles soient traitées toujours comme deux groupes séparés d'*Empfindnisse* : il s'ajoute à cela une grande différence parmi les manières mêmes qui ont les divers groupes d'*Empfindnisse* esthésiques de se localiser.

En effet, si dans notre schéma nous n'avons pas consigné tous les groupes des *Empfindnisse* esthésiques localisées, mais seulement le toucher, le goût et l'odorat, c'est parce que pour Husserl la vue et l'ouïe sont des sens corporels très particuliers qui ne produisent pas des *Empfindnisse* propres, c'est-à-dire qu'ils ne produisent que des *Empfindnisse* de contact ou de mouvement<sup>636</sup>.

<sup>633</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.214.

<sup>634</sup> RICHIR Marc. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace.* Grenoble : Jérôme Million, 2006, p.276.

<sup>635</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.151. (...) *die kinaesthetischen Empfindungen (...) erfahren nur eine ziemlich unbestimmte Lokalisation.*

<sup>636</sup> *Ibidem.* p.149.

La vue et l'ouïe sont les sens de la distance, ceux qui font apparaître les *Empfindnisse* comme le phénomène curieux qu'elles sont : une *Empfindnis* ou localisation ressentie d'un sens, n'est pas une localisation physique, pourtant c'est une sorte de localisation. Les sons que j'entends ne sont pas *dans* mes oreilles au sens physique ou objectif, mais il est dans mes oreilles au sens de *l'Empfindnis*, ils ne sont pas localisés dans mes oreilles comme la lissure de la table est localisée dans mes avant-bras ou la chaleur des touches de l'ordinateur dans les pointes de mes doigts : *L'oreille est là-avec, mais le son n'est pas localisé dans l'oreille*<sup>637</sup>.

De la même manière l'écran que je vois n'est pas localisé dans mon œil comme l'arôme que je sens est en effet localisé à l'intérieur de mon nez.

Les sens tactiles, toucher, odorat et goût, exigent une double localisation : une localisation objective du touché dans le touchant, une proximité physique, et la localisation ou la résonance propre à la chair, *l'Empfindnis*. À ceci s'ajoute le fait que *l'Empfindnis* tactile, étant données les caractéristiques de notre peau et notre chair, se démultiplie, de manière réglée, mais tout de même assez frappante :

Je peux toucher ma paupière gauche fermée. Alors j'aurai une *Empfindnis* tactile dans ma paupière touchée, une autre dans les pointes de mes doigts qui touchent, et des nombreuses *Empfindnisse* kinesthésiques (de mouvement involontaire de mon globe oculaire, de variations de pression volontaires de mes doigts qui touchent, de position de mon œil dans ma tête, de ma tête dans mon corps, de mon corps dans l'espace, etc.).

De la même manière je peux simplement placer mon attention dans les sons que j'entends.

Je me concentre et je ne les ressens pas dans mes oreilles, mais très faiblement, quelque part dans la partie haute de mon crâne.

Ceci produit une très légère *Empfindnis* de toucher dans le haut de mon crâne, et des multiples *Empfindnisse* kinesthésiques, surtout des *Empfindnisse* ou des ressentis relatifs à ma place dans l'espace, parmi les choses qui produisent ces sons et celles qui ne les produisent pas.

---

<sup>637</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.149. *Das Ohr ist "mit dabei", aber der empfundene Ton ist nicht im Ohr lokalisiert.*

Cette expérience de concentration dans les sons autour provoque en moi aussi des frissons et des ressentis étranges, comme une peur subtile, par des ressentis que je sais qui sont classifiables comme *Empfindnisse*, car ils sont des sensations charnelles localisées en moi, mais que j'hésite à classer comme toucher ou mouvement, s'agissant plutôt d'un mélange des deux.

Dans tous les cas, dans l'analyse méditative du sentir, les sensations du mouvement et du toucher semblent être les plus présentes, tandis que l'exemple de la vue et de l'ouïe se montrent importants pour l'analyse théorique, car ils exigent que la définition husserlienne de la sensibilité charnelle par la localisation soit bien comprise : dans la vue et dans l'ouïe, l'œil et l'oreille, les organes de la sensation, concourent, confluent, convergent (*mit dabei sein*), mais ne sont pas susceptibles de localiser en eux les sensations de vision ou d'audition, et donc ne sont pas capables de produire des *Empfindnisse* propres.

Avec de la concentration, ou bien par une tendance spontanée, nous pourrions leur donner une localisation tactile ou kinesthésique dans notre chair, mais ceci relèvera plus de la synesthésie que d'autre chose.

L'analyse des divers modes de localisation et des diverses *Empfindnisse* que les divers groupes esthésiques et kinesthésiques, ou les divers groupes de sensations sensorielles (*Sinnesempfindungsgruppen*<sup>638</sup>) provoquent, reste une tâche importante pour Husserl, autant pour l'exploration de la constitution des choses comme de la constitution de la chair, mais malheureusement il s'agit d'une tâche inachevée, à peine entamée.

Qu'il soit arrivé à ce niveau d'analyse du sentir reste en tout cas important pour nous, et montre qu'il a saisi parfaitement qu'il s'agit non seulement d'une dimension de la conscience qui fonctionne bien avant toute perception, toute association et toute appréhension, qui est donc plus foncière que de nombreuses strates autant d'activité que de passivité de l'intentionnalité, mais qu'il s'agit aussi d'une dimension qui ne se montre même pas par esquisses ou schématisations (*Abschattung und Schematisierung*<sup>639</sup>), sans être pourtant muette ou indéchiffrable.

---

<sup>638</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.149.

<sup>639</sup> *Ibidem.*



Si nous admirons certains discours philosophiques comme le lévinassien pour nous avoir amené à méditer sur une sensibilité en-deçà de l'intentionnalité, pourquoi n'admirerions-nous pas la pensée husserlienne qui parvient à saisir une dimension du sentir loin avant les structures noético-noématisées des esquisses et d'une toute autre nature, exprimée par la notion d'*Empfindnis* ?

Pour répondre à cette question, on doit saisir la différence entre Husserl et Levinas, que nous explorerons un peu plus loin dans ces travaux : à savoir, que pour Husserl cette sensibilité d'*Empfindnisse* reste un rendement de l'intentionnalité, même s'il s'agit d'une strate de la conscience que Husserl distingue clairement de la moindre intentionnalité cognitive et perceptive.

La position husserlienne sur la sensibilité telle que nous venons de l'esquisser, peut se rapprocher, certes, à celle de beaucoup de phénoménologues, comme Erwin Straus par exemple, mais en aucun cas à Levinas, pour qui la sensibilité correspondra précisément à une dimension d'en-deçà toute intentionnalité, et donc de toute phénoménalité.

## CINQ. TANGO, TANGERE, TACTUM.

*Le Tango vit chaque jour que tu le fais, et tous les jours il sort différent. Aller danser sachant que cela, te libère. Alors il n'y a pas de perfection dans le tango, il n'y a que le transiter<sup>640</sup>.*

On dit qu'il faut deux pour danser le tango. Et c'est vrai : si dans une chorégraphie l'on fait quelques mouvements toute seule, une petite promenade, quelques passages en mouvements ornementales des bras et des jambes, ce n'est que pour arriver à rencontrer le partenaire. Dans la situation habituelle du tango, dans *la rueda*, sans ornements, la démarche est encore plus simple : on se redresse pour marcher directement envers celui qui nous a demandé, avec un mot, un regard ou un

<sup>640</sup> BILOUS Vanina. Entretien Tengo una pregunta para vos. 2014, minute 62. Disponible sur < <https://www.youtube.com/watch?v=Ju2LRV3BymI> > (consulté le 17/09/2018). *El tango vive cada día que lo hacés y todos los días sale distinto. Salir a bailar sabiendo que eso va a pasar, te libera. Entonces no existe la perfección en el tango, existe el transitarlo.*

geste, de danser avec lui. Quand on est assez près, on va doucement coller notre sternum au sien, et délicatement on enlace son dos, son cou ou son épaule droite, avec notre bras gauche, glissant notre main droite vers sa paume gauche. Et on s'accroche.

À ce moment-là, je crois que le vécu est personnel et ne peut pas être décrit en général. En tout cas, jamais je n'ai entendu parler ou je n'ai lu sur ce moment, ce moment si important, où tout le tango, les quelques minutes qui dure chaque chanson, se joue : je m'accroche, habituellement serrant fort mes doigts contre l'épaule de mon partenaire, et je me donne, je m'abandonne complètement, en respirant dans cette armature qui font mes bras, en disant avec cette respiration lente et profonde que je vais suivre, et que j'ai besoin d'être accueillie de la même façon que j'accueille le corps de l'autre, avec de une consistance qui est solide et souple au même temps.

C'est à ce premier instant, auquel on arrive avec une sorte d'énorme tristesse et d'énorme espoir, que l'on ressent la disposition de l'autre, et on sait s'il va accepter notre proposition, s'il va nous soutenir, s'il va nous guider, s'il va nous écouter, et nous prendre en compte en tant que personne dans sa démarche, qui dans le tango reste la démarche sienne, la démarche de l'homme.

Cet accueil, cette écoute mutuelle, c'est l'essence du tango pour moi. Elle ne garantit rien au niveau de la performance, du résultat visuel, mais elle dit long sur le plaisir et la joie que l'on va prendre à danser. Un tango peut être juste une marche qui dure toute une chanson, mais si c'est fait dans cette écoute, où l'équilibre est réussi, même si l'on le perd, parce qu'on est ensemble à travailler à nous calibrer, à nous sentir, et à réagir en douceur, pour le récupérer ; si une simple marche est faite ainsi, alors ce simple tango peut être un de nos meilleurs.

Il semblerait que le fait que dans le tango, les pas et la chorégraphie ne soient pas ce qui compte le plus, et qu'il s'agisse d'une danse particulièrement improvisée, dont la pratique n'est pas principalement celle du spectacle, mais celle de la rencontre dansée entre inconnus ; il semblerait que cela vienne du fait que le plus important reste le contact avec le partenaire, ce contact juste et précis, qui d'un côté dépasse les limites de l'espace intime usuellement protégé en société, et qui d'un autre exige une forte tenue et un fort sens de l'individualité.



Figure 18 : Tango entre hommes, Archivo General de la Nación.

Cette photographie est dans le domaine public car son copyright, enregistré en Argentine, a expiré. (Loi 11.723, Article 34 tel que modifié et Article 7.4 de la Convention de Berne).

Image obtenue de WIKIMEDIA COMMONS.

Disponible en ligne sur : < <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tango-entre-homme.jpg?uselang=fr> >

Cet équilibre entre ouverture à l'autre et individuation est le véritable centre thématique de cette thèse : tenter de saisir cette difficile mesure de la compagnie et la distance, de la subjectivation, sans tomber dans un *Sujet* qui s'impose, du point où la mêmeté du *conatus* de la vie individuelle se structure, sans devenir réducteur d'autrui.

On dit souvent que le tango est une danse très structurée : structurée au niveau du code de mouvements à apprendre, au niveau des codes sociaux en jeu dans sa pratique, des codes groupaux de la roue de danse, etc. Mais il nous apparaît principalement comme le cœur tactile d'avant toute structure : le ressenti de l'étreinte, où les plus importants thèmes philosophiques sont impliqués. *Tango*, du latin *je touche* : c'est l'endroit qu'une certaine culture a su produire pour faire l'expérience du contact, sans besoin d'être dans un contexte intime ou médical, l'endroit où le *cogito-cogitare-cogitatum*, peut être dépassé par un *tango-tangere-tactum*.

« Lorsque nous dansons le tango, j'invente l'espace-temps avec toi, un toi toujours singulier/pluriel. La salle danse. Parfois, j'hésite et je ne bouge pas, troublé

par ma peur de ne pas t'atteindre, confus dans ma découverte intermittente de que le corps que je partage avec toi peut être entendu à travers ma peau. Toujours par rapport à l'exil de ses racines, le tango est accablé par la tristesse de l'éphémère rencontre avec un autre qui doit le rester. Mais il peut être la reconnaissance fortement satisfaisante de cet autre : j'ai été entendu, ne serait-ce que pour un instant (...) Comme geste politique il est l'exposition de l'intermédiaire : entre mon interprétation et ta création, ma direction et ta réponse. Il laisse briller la médialité de l'expérience, exposant la dimension éthique de la relation, célébrant la sphère de ce qui ne peut pas être connu. (...) L'inquiétude du tango réside dans la vitesse des mouvements qui traversent son expérience d'écoute de l'autre, de l'autre qui entre et reste dans l'intervalle, un autre que je touche, qui me touche.<sup>641</sup> »

Au-delà de ce ressenti, cette instance exceptionnelle d'épreuve de la rencontre et de la précision de l'intervalle du rapport éthico-charnel, le tango est né comme une expression contre-culturelle, à la fin du dix-neuvième siècle, dans la banlieue de Buenos Aires. Dans cette perspective sociale, le tango apparaît ainsi comme endroit d'échange culturelle, fruit de la précarité sociale et du besoin d'exprimer cette contre-culture qui se formait de migrants et de l'accueil qui en pouvaient faire les argentins.

C'est cette réalité qui est dévisagée par Jorge Luis Borges dans *El Tango* :

« ¿Dónde estarán? Pregunta la elegía	Où sont-ils ? Demande l'élégie
De quienes ya no son, como si hubiera	De ceux qui ne sont plus, comme s'il y avait
Una región en que el Ayer pudiera	Une région dans laquelle l'Hier pouvait
Ser el Hoy, el Aún y el Todavía	Être l'Aujourd'hui, le là et l'Encore
¿Dónde estarán (repito) el malevaje	Où sont-ils (je répète) le <i>malevaje</i>
Que fundó en polvorientos callejones	Qui a fondé dans des poussiéreuses allées

<sup>641</sup> MANNING Erin. *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*. Minneapolis : Université de Minnesota, 2006, p.17-18. *When we tango, I invent space-time with you, a you that is always singularplural. The room dances. Sometimes I hesitate and cannot move, troubled by my fear of not reaching you, confused in my intermittent discovery that the body I share with you can be heard through my skin. Always a reference to the exile of its displaced roots, tango is burdened by the sadness of the ephemerality of the encounter with an other who must remain other. Yet, tango can also be the deeply satisfying acknowledgment by an other that I have been heard, if only for a moment (...) Tango as a political gesture is the exhibition of the between: between my interpretation and your creation, between my lead and your response. Tango allows the mediality of experience to shine through, exposing the ethical dimension in the relation, celebrating the sphere of that which cannot be known. (...) Tango's uncanniness resides in the velocity of the movements that traverse its experience of listening to an other, an other who enters and remains in-between, an other I touch, who touches me.*

De tierra o en perdidas poblaciones	De terre ou dans des faubourgs
La secta del cuchillo y del coraje?	La secte du couteau et du courage ?
¿Dónde estarán aquellos que pasaron,	Où sont-ils ceux qui sont passés
Dejando a la epopeya un episodio,	Laissant à l'épopée un épisode,
Una fábula al tiempo, y que sin odio,	Une fable au temps, et qui sans haine,
Lucro o pasión de amor se acuchillaron?	Profit ou passion d'amour se sont poignardés?
Lo busco en su leyenda, en la postrera	Je le cherche dans sa légende, en l'ultime
Brasa que, a modo de una vaga rosa,	Braise qui, à la manière d'une vague rose
Guarda algo de esa chusma valerosa	Garde quelque chose de cette foule courageuse
De los Corrales y de Balvanera.	De Corrales et de Balvanera,
¿Qué oscuros callejones o qué yermo	Quelle sombre allée ou quel site désert
Del otro mundo habitará la dura	De l'autre monde habitera la dure
Sombra de aquel que era una sombra oscura,	Ombre de celui qui fut une ombre sombre
Muraña, ese cuchillo de Palermo?	Muraña, ce couteau de Palermo ?
¿Y ese Iberra fatal (de quien los santos	Et cet Iberra fatal (de qui les saints
Se apiaden) que en un puente de la vía,	S'apitoient) qui sur un pont de la voie,
Mató a su hermano el Ñato, que debía	Tua son frère, le Ñato, qui devait
Más muertes que él, y así igualó los tantos?	Plus de morts que lui, et ainsi fit l'égalité
Una mitología de puñales	Une mythologie de poignards
lentamente se anula en el olvido;	lentement s'annule dans l'oubli ;
Una canción de gesta se ha perdido	Une chanson de geste s'est perdue
En sórdidas noticias policiales.	En sordides nouvelles policières
Hay otra brasa, otra candente rosa	Il y a une autre braise, autre ardente rose
De la ceniza que los guarda enteros;	De la cendre qui les garde entiers ;
Ahí están los soberbios cuchilleros	Là sont les fiers couteliers
Y el peso de la daga silenciosa.	Et le poids de la dague silencieuse.
Aunque la daga hostil o esa otra daga,	Même si la dague hostile et cet autre dague
El tiempo, los perdieron en el fango,	Le temps, les ont perdus dans la fange,
Hoy, más allá del tiempo y de la aciaga	Aujourd'hui, au-delà du temps et de la funeste
Muerte, esos muertos viven en el tango.	Mort, ces morts vivent dans le tango.
En la música están, en el cordaje	Dans la musique ils sont, dans le cordage
De la terca guitarra trabajosa,	De la têtue guitare travailleuse,

Que trama en la milonga venturosa	Qui trame dans la milonga chanceuse
La fiesta y la inocencia del coraje.	La fête et l'innocence du courage,
Gira en el hueco la amarilla rueda	Tourne dans le creux de la jaune roue
De caballos y leones, y oigo el eco	De chevaux et lions, et j'entends l'écho
De esos tangos de Arolas y de Greco	De ces tangos d'Arolas et de Greco
Que yo he visto bailar en la vereda,	Que j'ai vu danser sur le trottoir,
En un instante que hoy emerge aislado,	En un instant qu'aujourd'hui émerge seul,
Sin antes ni después, contra el olvido,	Sans avant ni après, contre l'oubli,
Y tiene el sabor de lo perdido,	Et a la saveur de ce qui est perdu,
De lo perdido y lo recuperado.	Du perdu et de ce qui est récupéré.
En los acordes hay antiguas cosas:	Dans les accords, il y a des anciennes choses :
El otro patio y la entrevista parra.	L'autre patio et l'entrevue vigne.
(Detrás de las paredes recelosas	(Derrière les murettes suspicieuses,
El Sur guarda un puñal y una guitarra.)	Le Sud garde un poignard et une guitare.)
Esa ráfaga, el tango, esa diablura,	Cette rafale, le tango, cette espièglerie,
Los atareados años desafía;	Les turbulentes années défit ;
Hecho de polvo y tiempo, el hombre dura	Fait de poussière et temps, l'homme dure
Menos que la liviana melodía,	Moins que la légère mélodie,
Que sólo es tiempo.	Qui est juste du temps.
El tango crea un turbio	Le tango crée un trouble
Pasado irreal que de algún modo es cierto,	Passé irréel qui d'une façon est vrai,
El recuerdo imposible de haber muerto	Le souvenir impossible d'être mort
Peleando, en una esquina del suburbio. <sup>642</sup> »	Se battant, dans un coin de la banlieue.

Borges parle de la mémoire éveillée par le tango, cette mémoire sociale et collective, qui pour lui est simplement la réalité de la condition humaine. Nous sommes dans sa cosmovision des êtres chargés, comme pour Levinas, de tout le passé, responsable quelque part des tous les méfaits que d'autres ont commis avant nous, et morts mille fois quelque part dans la banlieue.

<sup>642</sup> BORGES Jorge Luis. *El Otro, El Mismo*. Éditions électronique : Neperus, 1969, p.25. Disponible sur <http://23.253.41.33/wp-content/uploads/10.208.149.45/uploads/2013/03/1969-El-Otro-El-Mismo-Poes%C3%ADa.pdf> > (consulté le 20/08/2018)

Pour Borges dans la roue de la vie qui tourne et qui revient, un infini nombre de fois, les âmes se chargent de tous les péchés et toutes les beautés des temps précédents. Quelque part et de quelque manière nous sommes tous des courageux et des assassins. Et le tango est pour lui un des plusieurs endroits, qui comme la littérature, nous permet le rendez-vous avec ce passé qui est le nôtre.

Bien sûr, le contexte cosmique dans lequel Borges situe toutes ses lectures, n'est pas nécessaire pour faire une lecture sociale simple du tango : le tango est socialement l'expression de l'Argentine marginale du début du vingtième siècle, et beaucoup plus. Il continue à se nourrir et à se transformer avec sa mondialisation et les sociétés où il trouve son nid, et il a pu être interprété par quelqu'un comme l'anthropologue et danseuse Katherine Dunham, clé dans la massification et dans la réactualisation des danses africaines et centroaméricaines, comme une danse de protestation contre la répression politique<sup>643</sup>.

Dans ce sens social, nous devons faire une pause sur le caractère pour certains éminemment machiste de cette danse, mais seulement pour réaliser à quel point dans une situation d'inégalité (dans le cas du tango, réglée et consentie) c'est notre corps qui peut nous permettre de nous en sortir.

Vanina Bilous s'exprime ainsi sur cette possibilité d'affranchissement et d'apprentissage du corps dans le cadre des structures tangueras :

« (...) Pour nous les femmes, nous qui devons avoir un axe, mais marcher en arrière, avec un gars devant, et comprendre ce qu'il dit, et ne pas être sur lui, mais pas être derrière, et être ancrées en nous-mêmes, et le bras ici, et que si je le mets tendu ou souple, et que si j'appuie le pied ou pas : tu ne dances jamais si tu penses à tout ça ! Comprenez-vous ce que je veux te dire ? J'ai découvert que notre devant est notre dos. Donc, même si la poitrine est le contact, cela est une question de forme. Dans le *sentir* notre devant est notre dos. (...) [la poitrine] tu dois la ressentir pour l'autre, mais pour toi, ton dos parle. Le dos est notre devant. Et cela libère beaucoup. Parce que, réfléchissez : les femmes sont, tout le temps, dépendantes du mâle, enfermées dans une étreinte où, si vous avez besoin d'un peu plus de place et qu'on ne vous la donne

---

<sup>643</sup> DEE DAS Joanna. Katherine Dunham: Dance and the African Diaspora. Oxford : Oxford University Press, 2017, p.146. *Dunham's piece Tango, performed in 1954 in Argentina, reveals the complexity of her class allegiances. Dunham thought of Tango as a protest dance against political repression.*

pas, vous devez l'accepter. Parce que l'étreinte est marquée par l'homme, c'est la règle du jeu. Alors, où sont la liberté et le plaisir quand on vous ligote ? Ça existe : c'est dans les espaces que l'on découvre. Le dos est à vous, personne ne le gère ; où vous avez mis le pied, c'est vous qui l'avez fait, personne ne le fait à votre place (...) que la technique vous libère pour découvrir la sensation. Le *milonguero* a commencé à rebours : tout sensation. Mais qu'est-ce que c'est, la poule ou l'œuf ? (...) : tant que nous arrivons à bon port, peu importe par où le bateau arrive.<sup>644</sup> »

Dans la structure extrêmement rigoureuse du tango, au milieu de la foule de préoccupations que l'on pourrait avoir si l'on envisage cette pratique d'un point de vue intellectuel, Vanina Bilous explique qu'il faut chercher le *sentir*, le *ressenti* qui va au-delà des sensations en tant que fournisseurs d'informations objectives, vers la personne même de la danseuse ou du danseur.

C'est le *sentir*, ce ressenti qui révèle notre expérience somatique vivante intégrale, qui va nous montrer les endroits de notre liberté au beau milieu de la structure fixe, ainsi que la manière de lâcher-prise et danser sans réfléchir, dans le plaisir du partage de deux êtres sentants en tant que sentants.

---

<sup>644</sup> BILOUS Vanina. Entretien Tengo una pregunta para vos. 2014, minute 63. Disponible sur < <https://www.youtube.com/watch?v=Ju2LRV3BymI> > (consulté le 17/09/2018). *Para nosotras las mujeres que tenemos que tener un eje, pero ir caminando para atrás, con un tipo adelante, y entender lo que te dice, y no estar encima, ni estar atrás, y estar en vos, y el brazo acá, y que si lo pongo tenso o que si lo pongo suave, y que si apoyé el pie o si no lo apoyé... no bailás nunca! ¿Me entienden lo que les quiero decir? Yo descubrí que nuestro frente es nuestra espalda. Entonces, si bien el pecho es el contacto, es en una cosa de forma, pero en el sentir nuestro frente es nuestra espalda. (...) [el pecho] lo tenés que sentir para con el otro, pero para con vos, tu espalda habla. La espalda es nuestro frente. Y te libera un montón. Porque pensá que las mujeres estamos todo el tiempo dependiendo del varón, encerradas en un abrazo donde si vos necesitas un poco más de espacio y no te lo dan, te lo tenés que comer. Porque el abrazo lo marca el varón, es la regla del juego. Entonces, ¿dónde está la libertad y el placer cuando te tienen atada? Está : está en los espacios que una descubre. La espalda es tuya no te la maneja nadie. Donde apoyaste el pie, lo hacés vos, no lo hace el otro por vos (...) que la técnica te libere para descubrir la sensación. El milonguero arrancó al revés, era todo sensación, pero, ¿qué es, el huevo o la gallina? (...) mientras lleguemos a buen puerto, por donde venga el barco vale.*



## IV.6. ERWIN STRAUS : SE SENTIR ET SE MOUVOIR.

*La relation qui unit un être doué d'expérience vécue au monde, transcende considérablement celle qui unit l'organisme au stimulus.*<sup>645</sup>

Cette citation nous montre d'ores et déjà la thèse principale de Straus, et nous permet de comprendre que, puisque *sensibilité* ou *sentir* dénomme précisément la relation entre un vivant et son monde, il s'agit d'une notion qui nous exigera de sortir du paradigme du corps comme organisme, pour passer au paradigme du corps vécu.

Né le onze octobre 1891<sup>646</sup> en Allemagne et mort le vingt mai 1975 aux États-Unis, Erwin Walter Maximilian Straus est l'auteur d'un ouvrage remarquable sur la sensibilité : *Du Sens des Sens* (DSDS) de 1935.

Nous privilégions cet ouvrage sur d'autres textes plus classiques de la phénoménologie de la sensibilité, pas forcément pour l'influence qu'il a pu avoir dans la philosophie, la psychologie ou la psychiatrie de son temps et postérieure, ni forcément pour l'importance qu'il a actuellement pour la philosophie de la danse et la musique<sup>647</sup>, mais pour la richesse et la profondeur des analyses que Straus a faites.

Cet auteur a commencé ses études de médecine autour de ses 19 ans, participant à cette même époque aux cours avec Husserl et Reinach à Göttingen.

---

<sup>645</sup> STRAUS Erwin. *Du sens des sens*. Éd. Cit. p.204.

<sup>646</sup> Il circule, surtout en langue française, que sa date de naissance aurait été le 11 novembre 1891, mais les sources en allemand et en anglais indiquent plutôt que la date correcte serait le 11 octobre. Cf. ENG Erling. *The Life and Work of Erwin Straus*. Dans *Analecta Husserliana* volume 80. Dordrecht : Kluwer, 2002, p.665.

<sup>647</sup> Cf. BIGE Romain. « Ce que la phénoménologie peut apprendre de la danse. Straus, Merleau-Ponty, Patočka. » *Recherches en danse* [En ligne], volume 5, 2016. Disponible sur < <https://journals.openedition.org/danse/1394> > (consulté le 06/01/2018).

BOISSIÈRE Anne. « Le mouvement expressif dansé : Erwin Straus, Walter Benjamin ». Dans *Approche philosophique du geste dansé : de l'improvisation à la performance*. Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2006. & « Vers une psychologie du mouvement : l'espace acoustique d'Erwin Straus, entre musique et danse ». *Insistance* [en ligne], volume 5, numéro 1, 2011, p.55-68. Disponible sur < <https://www.cairn.info/revue-insistance-2011-1-page-55.htm> > (consulté le 01/07/2018).

KLEINBERG-LEVIN David Michael. *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985, p.198.

En 1914 il est parti comme médecin à la guerre, et s'est fait rapidement blesser à la bataille d'Armentières. Il a ensuite travaillé comme médecin et professeur en Allemagne, devenant *Privatdozent* en psychiatrie vers 1927, jusqu'à ce qu'en 1933 les nazis le forcent à quitter l'Université et en 1938 le pays. Il part aux États-Unis où il valide son diplôme de médecine en 1947, pour pratiquer l'enseignement, la recherche et la médecine. Il prend sa retraite en 1961 et meurt en 1975.

Nous rétablissons ces données biographiques non seulement car il nous a frappé qu'elles soient si rarement citées quand l'on parle de Straus, mais aussi parce que la guerre, notamment les deux grandes guerres européennes, sera un facteur déterminant de la phénoménologie du toucher telle que nous avançons et la construisons pas à pas.

En effet, quand nous parlons de la guerre comme facteur déterminant pour la phénoménologie du toucher, nous ne parlons pas simplement de la conjoncture historique, comme s'il était une casualité sans importance que les auteurs que nous étudions aient vécu ces confrontations armées *en chair et en os*, mais nous signalons qu'il faut comprendre que la violence idéologique armée a conduit les routes de nos auteurs ; leurs routes non seulement contingentes et vitales, mais professionnelles et théoriques. Ceci était déjà le cas pour Husserl, mais nous avons choisi de nous concentrer à des questions purement doctrinales. Ce sera, néanmoins, une question qui deviendra de plus en plus présente au cours de la présentation de notre recherche.

Concernant l'ouvrage qui nous intéresse, elle est faite de bout en bout dans un esprit critique de la psychologie objectiviste qu'en début de siècle s'imposait comme modèle, à la suite de l'objectivisme qui a dominé toutes les disciplines modernes, notamment scientifiques ou liés à la science.

C'est en effet exactement la même critique que nous avons vue se dresser dans les écrits de James, de Foucault, de Husserl, etc.

Rappelons-nous de la description husserlienne de cette domination, de laquelle il a donné une explication historique détaillée dans les premiers paragraphes de *La Crise des Sciences* :

« Il faut éviter ici de se laisser fourvoyer par l'habituelle opposition, l'habituel contraste de l'empirisme et du rationalisme. Le naturalisme de Hobbes se veut physicisme, et comme tout *physicisme*, il a son modèle précisément dans la rationalité

physicienne. La même chose vaut également pour le reste des sciences des temps modernes, la biologie et les autres. La dissociation dualiste, conséquence de la conception physicienne de la nature, produit ses effets en elles et fait qu'elles se développent dans la forme de disciplines dissociées. Dans leur orientation d'abord unilatérale vers le *corporel* les sciences bio-physiques se trouvent, certes, dans la nécessité de saisir préalablement les concrétions sur le mode descriptif (...) mais la manière physicienne de voir la nature fait passer au rang d'évidence la conviction qu'une physique plus avancée *expliquerait* finalement toutes les concrétions sur le mode de la rationalité physique. Ainsi l'épanouissement des sciences bio-physiques descriptives, surtout lorsqu'elles profitent occasionnellement des connaissances physiques, passe-t-il pour une réussite de la méthode scientifique, encore et toujours interprétée de façon physicienne.<sup>648</sup> »

La critique que Straus fait de l'objectivisme ne va, certes, pas aussi loin que celle de Husserl, qui analyse l'objectivisme, le mécanisme et toutes les conséquences modernes du physicalisme, dans leurs racines et leurs processus historico-motivationnels, depuis Euclide jusqu'à la psychologie du vingtième siècle. Force est de constater en tout cas, que Husserl a perdu de vue l'hylémorphisme, qui a rongé des nombreuses portions de sa doctrine.

Il nous semble pourtant important pouvoir comprendre la démarche de Straus dans une large mouvance de contestation face à cette sorte de colonisation des sciences par le réductionnisme physicaliste, qui s'est formé comme une boule de neige irréfrenable au cours notamment du vingtième siècle en occident.

Dans cette perspective, comme l'explique Husserl, la possible réduction de toute chose et de tout objet d'étude, peu importe la discipline concernée, à des mécanismes physiques, à des interactions et des dépendances causales entre molécules, atomes ou particules physiques de n'importe quelle sorte, n'est pas conçue comme une hypothèse de travail, ni comme une vision particulière à la physique ou à un ensemble de disciplines scientifiques, mais comme une évidence naturalisée dans le quotidien.

---

<sup>648</sup> HUSSERL Edmund. La Crise des sciences européennes. Éd. Cit.73.

Le physicalisme est (et l'était déjà au début du vingtième siècle, pendant lequel Husserl et Straus ont vécu) un ensemble de croyances et dogmes *allant de soi*, non seulement pour les scientifiques, mais pour tous ceux qui vivions dans une société qui assume et reproduit ces évidences sans questionnement.

L'opposition à une telle idéologie doit donc être active, et c'est dans ce sens que les travaux de Husserl et Straus se sont orientés, comme une critique, notamment au dualisme cartésien comme une des plus graves conséquences du physicalisme et des autres idéologies occidentales héritées de l'antiquité et du moyen-âge, qui continue à être puissant même de nos jours.

Faisant certainement pas seulement référence à cette critique à l'objectivisme moderne et aux autres conséquences du physicalisme, mais aussi probablement aux approches plus existentielles et somatiques de la psychologie et de la phénoménologie, Straus écrit en 1955 dans sa préface à la deuxième édition de *Du Sens des Sens* :

« (...) Je tiens à souligner (...) ma dette profonde à l'égard des travaux et des conceptions de Binswanger, de Buytendijk, de von Gebattel, de Merleau-Ponty, de Zutt et de bien d'autres encore. J'ai pu consulter, alors que mon travail touchait à son terme, quelques ouvrages du dernier Husserl publiés à titre posthume. Je crois y avoir découvert, sur plus d'un point, une convergence encourageante avec mes propres vues.<sup>649</sup> »

Ainsi mise en contexte, l'ouvrage de Straus a dans son tout début déjà consignés les termes et le style de sa contestation de l'objectivisme.

L'opinion préscientifique (qui est donc l'opinion que nous pouvons tous avoir au sein de la société de laquelle nous faisons partie, et qui sans être scientifique, est pourtant comme nous le savons, *naturellement*, voire spontanément et idéologiquement, physicaliste, mais pas seulement) nous amène, d'après Straus, à croire que l'humain se distingue de l'animal par son pouvoir de *s'élever au-dessus du domaine de l'expérience sensorielle*<sup>650</sup>.

Cette différenciation entre l'humain, incapable de retourner à l'expérience sensible pure, et l'animal enfermé au contraire dans l'expérience sensible, cette machine anthropologique chiffrée dans la simple capacité humaine de se hausser et de

<sup>649</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.14.

<sup>650</sup> *Ibidem*. p.17.

se détacher, qui est à la fois un se mettre et se tenir debout corporel, et une élévation au-delà du corporelle, constitue le point de départ effectif de l'auteur.

Il commence ainsi par une constatation faiblement phénoménologique, c'est-à-dire qui ne se débarrasse point des préjugés de l'opinion préscientifique ni de l'opinion scientifique, mais qui les valide, prenant comme point de départ -non pas effectif, mais prétendu et choisi par l'auteur- une conséquence qui se dégagerait de cette opposition entre l'humain et l'animal : que *l'expérience sensorielle n'est pas une forme de connaissance*<sup>651</sup>.

Il n'est pas clair quelle est la position de Straus par rapport à cette différenciation entre l'homme et l'animal, qui sera constamment réinvoquée dans son ouvrage (notamment par rapport au langage<sup>652</sup>, même si leur ressemblance en vertu du sensible est reconnue et défendue<sup>653</sup>). Ceci constitue un défaut de l'analyse de Straus, mais il a une richesse, qui va bien au-delà de sa critique.

En effet, le travail de Straus n'est pas seulement négatif. Ce n'est pas simplement une épistémologie contestataire des idéologies dominantes dans la psychologie moderne : du mécanisme cartésien, de la théorie des réflexes conditionnés de Pavlov, du behaviorisme de Watson, des théories de la reproduction et la projection dans la vision, de l'épiphénoménalisme, et en général de toute théorie qui soit issue de notre *fascination par l'objet*<sup>654</sup> et qui interprète le rapport des êtres sensibles au monde comme *un processus se déroulant dans l'organisme*<sup>655</sup>.

Son travail est également positif, puisqu'il cherche à proposer, et ceci depuis la deuxième page de son ouvrage, une perspective sur l'expérience sensible qui assume que *la théorie des sensations n'est pas davantage une description simple et sans parti pris*<sup>656</sup> et qu'elle *a été dominée depuis ses origines jusqu'à nos jours par un dogmatisme philosophique très développé*<sup>657</sup>.

---

<sup>651</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.17.

<sup>652</sup> *Ibidem.* p.237.

<sup>653</sup> *Ibidem.* p.292.

<sup>654</sup> Cf. *Ibidem.* p.199.

<sup>655</sup> *Ibidem.* p.132.

<sup>656</sup> *Ibidem.* p.18.

<sup>657</sup> *Ibidem.*

Straus génère, en effet, une définition du sensible en tant que tel, et non pas comme une marche vers la connaissance, ni un élément de la pensée, ni même de la perception (idée que Husserl et même Aristote avaient aussi frôlée).

Nous pouvons considérer la proposition de Straus comme une théorie non dualiste du sensible, c'est-à-dire, ni mécaniciste, ni intellectualiste.

Révisons donc sa proposition :

L'ouvrage compte avec une introduction, ainsi qu'avec quatre parties qui comportent une vingtaine de chapitres en tout.

L'introduction contient cinq intitulés, et est consacrée à montrer pourquoi il est nécessaire qu'une nouvelle théorie des sensations, une théorie véritablement des sensations, s'inscrive dans une neutralisation ou une franche opposition de la métaphysique et l'anthropologie occidentales :

« La dépréciation métaphysique du monde des sens impose la destruction de l'apparence illusoire. (...) L'existence mauvaise est un reste d'une existence meilleure. Les qualités sensorielles doivent donc être comprises et expliquées à partir de l'étant vrai. Dans l'Occident chrétien, les motifs philosophiques de la dégradation du monde des sens acquièrent leur véritable portée par le pathos religieux. Le monde des sens est au même temps le monde du fini, du temporel, du périssable, le monde du Mal. (...) Si l'expérience sensorielle n'est pas un procédé légitime de connaissance, elle est néanmoins un thème de connaissance pleinement justifié. De toute façon on ne peut l'appeler trompeuse que si elle est considérée comme un degré élémentaire de connaissance (...) Par contre, si l'on dissocie du connaître le sentir comme mode de l'être-vivant, Il n'y a plus aucune raison de caractériser l'expérience sensorielle comme illusoire, comme confuse et obscure, comme 'subjective' (...) Nos essais pour comprendre l'expérience sensorielle peuvent échouer ; cela montre justement que notre connaissance du sentir -mais non le sentir lui-même- est confuse et obscure. Notre connaissance du sentir devient claire et distincte quand nous apprenons à le saisir tel qu'il se présente. Celui qui veut comprendre l'expérience sensorielle ne *peut* pas commencer par la dédaigner.<sup>658</sup> »

---

<sup>658</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.40.

Straus commence de cette manière par donner une première définition du sentir, autonome et cette fois incontestablement phénoménologique, car elle serait sans rapport à la connaissance ni à d'autres facultés ou capacités humaines, mais au simple fait de la vie.

Parler de la vie serait un geste phénoménologique pour Straus, car il échapperait à l'idéologie des facultés humaines et à la définition même de l'humain qu'on avait déterminé grâce à elles. Dans la mesure elles ont été décidées et décrites par les humains qui nous ont précédé, plus intéressés à se rassurer eux-mêmes dans une position de supériorité, par rapport aux autres êtres vivants (il nous semble que c'est pourquoi Straus commence son ouvrage en parlant de la différence entre l'homme et l'animal), que dans une véritable recherche sur le sentir.

De notre perspective, même si cet effort phénoménologique est admirable, il faudrait mettre en question dans quelle mesure l'on peut encore être épris d'anthropocentrisme quand l'on parle de la *vie*. En occident, la notion de vie elle-même est toujours liée, comme nous avons pu voir, au dualisme du matériel et de l'immatériel, destiné, ou du moins, avec comme conséquence constante le placement de l'humain en haut de la pyramide des étants, tout près de l'être.

Mais revenons à Straus.

L'usage de l'infinitif *sentir* révèle déjà un résultat de la recherche autonome et dans ce sens phénoménologique de Straus : à savoir, qu'il *possède le caractère intrinsèque d'un devenir*.

« Celui qui éprouve de la douleur n'est certainement pas un observateur calme qui reçoit des impressions dans un état de passivité désintéressée (...) sentir une douleur signifie simultanément *se sentir*, se découvrir changé dans sa relation – plus exactement dans sa relation corporelle – avec le monde.<sup>659</sup> »

Straus adresse dans sa première partie, en trois chapitres, la théorie des réflexes conditionnés d'Ivan Petrovitch Pavlov (1849-1936), revenant sur les expériences que lui et ses disciples avaient réalisées, et signalant leurs nombreuses obscurités, pour donner vers la fin de ces trois chapitres, et dans les deux chapitres de la partie suivante, son interprétation sur ces réflexes.

---

<sup>659</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.34.

La théorie de Pavlov est pour Straus une bonne manière d'exposer sa propre théorie, en opposition à la tradition psychologique, lorsque Pavlov professe un mécanisme extrême<sup>660</sup>.

En effet, dans sa théorie le sentir est réduit à des *processus physiologiques*, et ceux-ci à des *événements mécaniques*<sup>661</sup>, autrement dit, *aux états du système nerveux (...) déterminés de manière univoque par des agents du monde extérieur et de l'organisme.*<sup>662</sup> Ceci n'empêche qu'elle ait été une des théories qui ont soulevé l'importance des sensations, et un pas crucial dans le chemin de leur compréhension.

Or cette théorie rencontre forcément pour Straus des difficultés, non seulement car elle repose sur un inconvenable atomisme des sensations et du temps<sup>663</sup> (qui isole les sensations des mouvements corporels et les réduit ainsi à une simple réceptivité), mais parce que pour Straus il existe probablement *une limite infranchissable de l'effort théorique en physiologie*<sup>664</sup>, limite atteinte peut-être par Pavlov.

Force est de se tourner alors vers une autre méthode, une qui adresse la phénoménalité :

« Si l'on se tient aux données phénoménales, on est en droit d'affirmer que le chien qui salive quelque temps après qu'un son a retenti, ne réagit pas à ce son même, mais au silence qui l'a suivi et que ce son a engendré par contraste (...) le silence est un phénomène intermodal ; nous l'appelons *silence* dans le domaine acoustique, *obscurité* dans le domaine visuel, et *vide* dans les autres domaines sensoriels. La physiologie, armé de ses seuls moyens, est-elle en mesure d'expliquer ou de comprendre de quelque façon le phénomène du vide ?<sup>665</sup> »

Pour Straus, avec cette première partie, la suggestion peut déjà être légitimement faite : si le sentir est défini par le simple fait de vivre, comme un *mode* de l'être qui vit, nous devons trouver pour lui des outils adaptés à l'analyse des phénomènes vivants, et laisser des outils comme la physiologie ou la mécanique, qui sont simples versions de la physique.

---

<sup>660</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.55.

<sup>661</sup> *Ibidem.* p.63.

<sup>662</sup> *Ibidem.* p.69-70.

<sup>663</sup> *Ibidem.* p.34,38,42,55.

<sup>664</sup> *Ibidem.* p.97.

<sup>665</sup> *Ibidem.*



La physique est une discipline certainement adaptée pour un grand nombre d'études, celles adressant les phénomènes, non pas morts, mais inertes, voire inaptés à la vie.

Ce type d'outils devra être remplacé par un type apte à analyser, non seulement des dimensions, des formes, des intensités et des vitesses biologiques, mais des vécus et des expériences qui ne peuvent pas être réduites à ces seules variables.

D'ailleurs, ce fragment qui clôt la première partie, montre déjà toute les capacités de la thématisations de Straus : en effet, en soulignant ce vide intermodal, c'est-à-dire qui se manifeste de diverses manières mais avec un même sens dans les différents champs sensoriels, il nous semble que l'auteur se rapproche du geste par lequel certaines écoles psychologiques, comme celle de la *Gestalt*<sup>666</sup> par exemple, ont pu saisir et travailler le principe *figure-fond*, à savoir une des constantes les plus cruciales de notre perception, notamment visuelle, acceptée comme telle encore de nos jours.

Même si le silence, l'obscurité, etc., ne doivent pas nécessairement être compris comme un *fond*, car cette notion relève surtout de l'espace constitué par la vision, avec cette famille sémantique Straus sort de la dichotomie pavlovienne stimulus-réponse pour porter son attention sur un tout autre règne phénoménal : le règne muet du vide.

Par ce geste d'attention à ce qui ne stimule pas, mais qui est pourtant central dans toute stimulation, il prouve que sa perspective non objectiviste (c'est-à-dire qui ne s'enferme pas dans les figures visibles, mais s'œuvre à la perception des contextes intégraux et des phénomènes de fond difficiles de saisir), donne des résultats positifs qui coïncident avec des conclusions qui sont encore constatées de nos jours par l'expérimentation scientifique.

Ainsi, la deuxième partie de l'ouvrage avec ses deux chapitres, va non seulement adresser une par une les difficultés trouvées autour de la théorie de Pavlov, mais va aussi faire l'analyse positive, constructive de ce qui est pour Straus le vide, véritable sens, véritable apprentissage des réflexes conditionnés.

---

<sup>666</sup> Cf. STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.362. Nous disons ceci sachant que Straus sera critique de certains traits de cette école.

En effet, dans le premier chapitre de cette partie, Straus analyse les stimuli pavloviens non pas en termes de forces ou intensités physiques appliquées à un organisme, mais comme des déclencheurs de signaux d'expérience qui ne proviennent pas d'une accumulation de stimuli et qui vont fonctionner dans un système d'interaction et inter-affection avec l'ensemble des expériences de l'être vivant-sensible en question.

Autrement dit, tout stimulus senti, idéalement isolé, est et correspond pour Straus à un vécu concret qui intègre le complexe du rapport vivant constamment changeant entre le vivant et son monde.

Dans ce contexte, dans le deuxième chapitre de cette partie, il est établi que les réponses aux stimuli qui sont apparemment vides, nulles, muettes, etc., sont aussi expressives de ce rapport vivant et sensible que n'importe quelle autre, et que toute réponse est performée de fait et littéralement *dans* le vide, c'est-à-dire comme une réaction à l'expérience du vide qui précède et qui suit le stimulus :

« Dans le changement des stimuli s'accomplit une transformation dans le processus permanent d'échange entre le Je et le monde. Le signal n'est pas non plus une simple addition de nouveaux stimuli ou le remplacement de stimuli par d'autres ; lorsque le signal apparaît, il se produit un changement, une métamorphose de la situation. Cette situation (...) mène de l'état neutre à l'état différencié ; le signal se trouve *entre* ceux-ci. (...) En conséquence la structure matérielle du signal est liée tant aux propriétés et à la nature de la situation intérieure qu'à celles de la situation subséquente.<sup>667</sup> (...) Nous avons appris en analysant les expériences de Pavlov que les animaux, eux aussi, réagissent au vide. Nous devons en conclure que leur expérience sensorielle leur révèle leur monde environnant, en raison du fait qu'ils sont principalement orientés vers celui-ci et l'explorent interrogativement, même si leurs questions n'atteignent jamais à l'ordre de la parole explicite.<sup>668</sup> »

La troisième partie, avec ses trois chapitres, se consacre à aller plus en détail aux règles et conséquences de l'objectivisme, spécialement en ce qui concerne le rapport du psychologue lui-même à ses objets d'étude, en ce qui concerne la théorie behavioriste du langage, les théories de la reproduction et la projection dans la vision,

---

<sup>667</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.110.

<sup>668</sup> *Ibidem.* p.132.

et le rôle du positivisme comme une étroitesse supplémentaire qui rajoute aux dégâts du physicisme en psychologie.

La thèse générale que Straus tente de renforcer avec cette partie, c'est que, lorsque le sensible ne renvoie plus à un organisme réductible aux lois de la physique, mais à un rapport vivant, *lorsque le corps qui touche les stimuli est le corps d'un être vivant*<sup>669</sup>, tous les éléments qui entrent ainsi en relation se trouvent définis par ce rapport : ainsi le sujet sensible par les objets sentis, le monde de ces objets par la sensibilité du sujet, etc.

Ce qui veut dire qu'aucun de ces éléments n'est neutre ni indifférent.

Ils sont tous affectés les uns par les autres. Un visage est captivant, une réunion est ennuyeuse, un maté sucré est réconfortant, moi qui le bois suis apaisée, le monde est apaisant à ce moment-là, etc.

Ces adjectifs *ne sont pas des signes mnémoniques qui viennent se greffer sur des qualités indifférentes*<sup>670</sup>.

Philosophe, physicien ou psychologue, tout humain, comme tout animal, et tout être vivant-sensible, éprouve personnellement et en situation, son rapport au monde dans chaque vécu sensible. Ce qui veut dire par exemple ceci : *En voyant, nous nous éprouvons nous-mêmes avec les choses et face à elles (...) C'est pourquoi nous éprouvons encore les formes -comme l'obscurité- dans leur plénitude sensorielle comme un donné positif et non pas comme une pure inexistence de stimuli.*<sup>671</sup>

De son côté, la quatrième et dernière partie de l'ouvrage, avec ses 12 chapitres, intitulée *Analyse historique du sentir et du se-mouvoir*, pourrait être, à elle toute seule, le traité sur la sensibilité de Straus.

En effet, elle reprend de manière synthétique toute la démarche plutôt critique contenue dans les trois premières parties, y ajoutant celle qui est la proposition de Straus, que nous formulons dans les quatre schémas suivants :

---

<sup>669</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.219.

<sup>670</sup> *Ibidem.* p.239.

<sup>671</sup> *Ibidem.* p.199,219.



Figure 19 : SE1 Le Sentir dans Du Sens Des Sens (DSDS).

Dans ce premier schéma (Figure 19) nous consignons celle qui est la définition du sentir chez Straus, à savoir, qu'il ne s'agit pas d'un mode rudimentaire, ni d'une étape primaire de la perception, ni de la connaissance, mais d'un *lien sympathique*<sup>672</sup> entre le Je et son monde. Nous remplaçons *Je* par *vivant*, car il semble correspondre mieux à l'analyse de Straus, qui pourtant utilise souvent *Je* : *Le phénomène unitaire de la sensation se déploie toujours vers les pôles du Monde et du Je.*<sup>673</sup>

Cette définition du sentir comme un lien unitaire entre le vivant et son monde est néanmoins quelque part réductrice, ou plutôt méthodologique dans sa simplicité, parce que ce lien implique pour Straus non seulement le vivant et le monde, mais l'ensemble des vivants, dans une sorte de communauté fondamentale du sentir, similaire à la manière de l'*Einverständnis* husserlienne, où aucun élément ne se distingue rigoureusement, mais où ils se comprennent tous toutefois sympathiquement comme parties divergentes du lien.

« Les difficultés les plus sérieuses surgissent (...) lorsque l'on tente d'interpréter l'expérience du Je d'autrui comme une connaissance, car cette connaissance s'accomplit à des niveaux antérieurs à toute connaissance et se révèle même dans l'expérience sympathique du sentir telle qu'elle se manifeste chez les animaux. Dans le sentir je fais l'expérience vécue de moi-même dans le monde comme partie de ce monde bien que je ne m'oppose pas à celui-ci comme une âme extramondaine rigoureusement distincte. Dans le sentir je m'oriente vers autrui qui m'apparaît comme l'autre orienté vers moi dans une relation de communauté fondamentale (*Mitrichten*). »<sup>674</sup>

<sup>672</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.425.

<sup>673</sup> *Ibidem*. p.245.

<sup>674</sup> *Ibidem*. p.365-366.

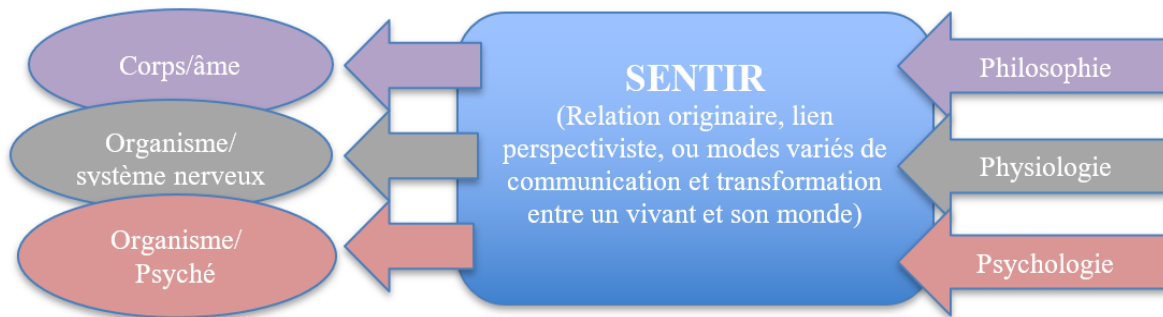


Figure 20 : SE2 Le Sentir réduit par les disciplines.

Dans ce deuxième schéma du sentir (Figure 20), nous voudrions montrer davantage une des grandes valeurs des travaux de Straus, qui vise, non pas à privilégier une posture disciplinaire particulière (philosophique, psychologique ou autre), mais à les comprendre dans leur ensemble, geste à notre goût proprement phénoménologique.

Pour l'auteur, c'est le sentir comme vécu intégral et premier du lien sensible, ce qui peut être soumis au regard d'une analyse particulière, sous lequel il sera réduit et fixé dans un schéma dualiste précis.

Il nous semble que l'analyse du sentir comme lien sympathique originaire, prétend ainsi fonctionner comme un cadre théorique général de départ, où peuvent avoir lieu postérieurement et de manière fondée les analyses régionales, comme celles de la physiologie par exemple : *Nous éviterons les hypothèses physiologiques, car si elles nous semblent pouvoir éventuellement figurer au terme d'une théorie du sentir, elles ne sauraient, pensons-nous, y être évoquées au départ.*<sup>675</sup>

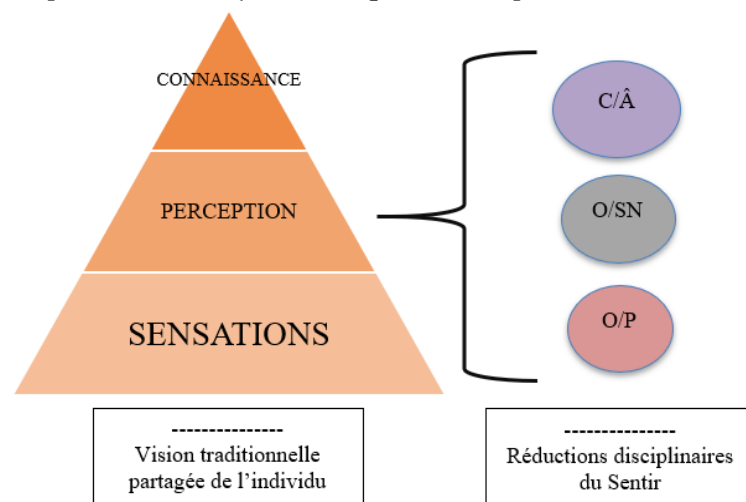


Figure 21 : SE3 Les sensations, mécompréhension traditionnelle de l'expérience sensorielle.

<sup>675</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.27.

Par ce troisième schéma (Figure 21), formé sur la base de l'antérieur, concernant les réductions disciplinaires du sentir comme lien sensible intégral, nous voulons montrer qu'il existe une vision traditionnelle de l'individu comme être comportant fondamentalement trois strates, qui est commune à toutes les disciplines.

Les perspectives disciplinaires modernes sur le sentir se fondent sur ce que Straus appelle la *structure objectale du sentir*<sup>676</sup>. Cette structure émerge et s'impose forcément lorsqu'il existe une vision de l'individu où tout se trouve téléologiquement agencé dans le but de la connaissance des parties du monde en tant qu'objets.

Dans cette structure objectale du sentir, et ainsi dans toute discipline qui la prenne comme base, l'expérience intégrale du lien du sentir se trouve réduite et supplantée par la notion des 'sensations', comme un chaos de données sensibles désorganisées auquel les catégories de la perception et l'entendement doivent s'appliquer pour amener à la connaissance ; notion complètement dépendante d'une vision traditionnelle déterminée du sujet, marqué par le cartésianisme où :

« Le sujet ne fait que recevoir les sensations. (...) les sensations se produisent indépendamment de la volonté du sujet et lui sont étrangères ; elles ne sont en communication immédiate ni avec le Je ni avec le monde. <sup>677</sup> (...) Les sensations surviennent lors de l'excitation des organes des sens. (...) Le corps est une machine et rien de plus. <sup>678</sup> (...) Les sensations n'ont aucune réalité ou n'ont qu'une réalité restreinte comparée aux connaissances mathématiques. <sup>679</sup> »

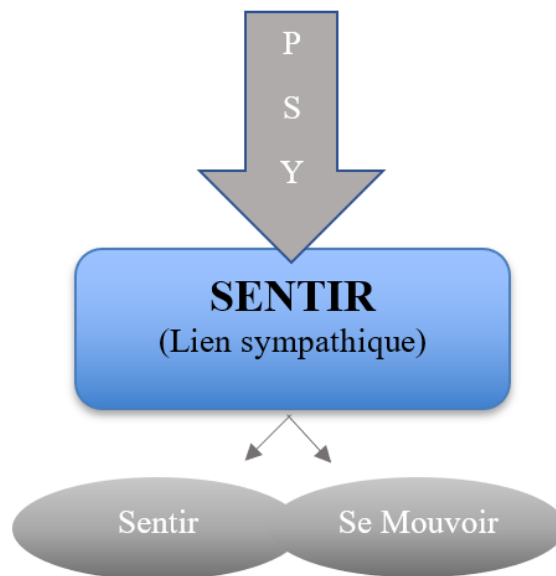


Figure 22 : SE4 Double sens du sentir dans DSDS.

<sup>676</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.27.

<sup>677</sup> *Ibidem.* p.22.

<sup>678</sup> *Ibidem.* p.23.

<sup>679</sup> *Ibidem.* p.24.

Dans ce quatrième et dernier schéma, nous voudrions clarifier la double charge sémantique qui est mise sur le terme *sentir* par Straus.

En effet, dans *DSDS*, il ne s'agit pas seulement de contraposer le sentir comme mode général d'être au monde du vivant, à la connaissance, à la perception, ou aux sensations, mais aussi de comprendre comment ce lien intégral de l'existence sensible de la vie et des vivants en général se distingue de l'acception spécifique du *sentir* qui émerge lorsque l'on focalise l'attention sur la différence entre les sensations de son et de couleur, par exemple, et les sensations de mouvement ou le se mouvoir ; sur cette différence si présente dans le deuxième tome des *Idées* :

« (...) s'il est déjà difficile de comprendre l'unité de la couleur et du son, comment pourrait-on comprendre l'unité de la couleur, du son et du mouvement ? (...) Ce qu'il faut rappeler, c'est que la question de l'unité du sentir et du se-mouvoir est une question purement psychologique, et, de même que l'unité des sens ne repose pas sur une similitude des sensations mais sur une communauté fondamentale de la vision et de l'audition considérées comme des variations de la communication entre le Je et le monde, de même l'unité de la sensation et du mouvement ne saurait être cherchée dans une quelconque identité partielle des processus sensoriels et des processus moteurs, mais dans une unité du sentir et du se-mouvoir. Ce ne sont pas les processus qui se déroulent dans l'organisme qui constituent une unité, mais les modes de l'être-au-monde que nous distinguons sous les vocables de sentir et de se-mouvoir dans un même être vivant.<sup>680</sup> »

Pour Straus la question de la différence entre les divers modes de sensation (vue, ouïe, etc.) est une question disciplinaire, voire philosophique, psychologique et même physiologique, qui s'impose et décompose le lien unitaire du sentir dans ses différentes variations. La question de l'unité de ces modes de sensation ne survient donc qu'après avoir imposé ces distinctions disciplinaires au sentir, mais ne doit pas être répondue dans les termes d'aucune discipline, dans les termes d'un partage ou une similitude des voies nerveuses par exemple. Elle doit être répondue au contraire par une sorte de rétrogression par rapport aux réductions disciplinaires, en rappelant subséquemment ce lien unitaire de communication qui est le sentir.

---

<sup>680</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.280.

De manière analogue, la différence entre le se-sentir et le se-mouvoir, ou entre les sensations qualitatives (de son, de forme, de luminosité, etc.) et les sensations de mouvement, n'est qu'une différence disciplinaire, qui survient lorsque nous faisons un effort analytique dans le cadre de la psychologie, pour distinguer ces deux modes d'être-au-monde, ou ces deux modes du lien sympathique qui est le sentir.

Cet effort analytique est pourtant légitime pour Straus, et dans son traité sur la sensibilité autant le sentir comme lien de communication général, que le sentir comme modulation spécifique du lien général, complémentaire au se-mouvoir, seront utilisés comme termes positifs de sa proposition philosophique.

## SIX. ADVERSUS MACHINA. PEAUX DE CHAGRIN : PEAUX DE RESISTANCE.

*Au début de la culture moderne la femme était définie comme constitutionnellement incapable de maintenir ses propres frontières<sup>681</sup>. L'association préconçue des femmes avec les soins, les tâches domestiques, et les rituels reproductifs n'a pas fait du toucher entre femmes une simple affaire. Ce toucher était plutôt envahi par des questions de contrôle social, honte, peur, et intimité érotique et sexuelle<sup>682</sup>.*

Il ne faudrait pas oublier qu'une *machine anthropologique* n'est pas simplement un ensemble de dispositifs conceptuels destinés à créer l'idée de l'*humain*, dans sa prétendue supériorité biologique et morale, pour légitimer sa domination sur les autres variations de la vie. Il faut, en effet, se souvenir qu'en Occident ce type de dispositifs n'a pas servi tellement à inventer une supériorité pour *tous* les humains, mais uniquement pour un groupe très précis : les hommes blancs, adultes, en bonne santé et appartenant à une élite sociale.

<sup>681</sup> GOWING Laura. *Common Bodies: Women, Touch and Power in Seventeenth-century England*. Londres : Yale University Press, 2003, p.52. *Early modern culture defined women as constitutionally unable to keep their own boundaries*.

<sup>682</sup> *Ibidem*. p.65. *The ready association of women with nursing, domestic tasks, and reproductive rituals did not make touch between women a simple affair. Rather it would be fraught with issues of social control; shame; fear; and erotic and sexual intimacy*.



Les damnés des machines anthropologiques de l'Occident ne sont pas seulement les animaux et les plantes ; ce n'est pas seulement l'environnement, la terre, l'eau et l'air, qui sont ainsi mis entre les mains destructrices des hommes blancs.

Parmi le groupe dominant lui-même, parmi les *humains*, les dispositifs sont finement construits pour exclure les minorités des prérogatives et profits de la machine anthropologique, générant une domination à l'intérieur même du groupe dominant.

Les enfants, les personnes âgées, les personnes avec des capacités physiques différentes, les personnes défavorisées économiquement, les personnes avec une couleur de peau déterminée, les femmes, et tout individu humain non seulement souffrant, mais aussi ceux qui sont joyeux et fiers de leur différence par rapport à la mince frange de prétendus dominateurs, seront mis aux marges, mis en forme, et défendus d'en déborder ou de s'en sortir.

Dans ce contexte, performer un discontinuisme face au continuisme occidental nous met dans une place beaucoup trop générale pour notre goût. Certes, nous avons un *ici* déterminé, nous sommes à l'intérieur de l'occident, nous participons et nourrissons ses engrenages, tout en tentant de trouver une rupture et une alternative, mais cet *ici*, cette situation nous semble rester dans l'universalité que le continuisme utilise toujours pour se recopier.

Alors nous avons cherché à créer ce discontinuisme non seulement en parlant de lui, mais en parlant de la dermicité des éléments discontinus ou discontinués, des dynamiques dermiques, des clôtures et passages existant entre ces éléments, et de la manière comment une démarche discontinue engageait et investissait nos propres corps, nos chairs et nos peaux en tant qu'individus qui tentent de sortir du continuisme.

Cette dermicité nous situe un peu plus, un peu mieux, mais elle exige encore de précision. Le discours de la chair ou de la peau ne peut plus être universel. Le discours phénoménologique ne peut plus être entendu comme un discours universel.

Or notre méthode, notre geste, n'a pas été de parler de notre expérience absolument particulière, mais chercher pas à pas, par croisement de discours universels, les carrefours qui correspondent à notre individualité.

Dans ce geste et cette démarche, il faut à ce point de notre travail parler de notre corps, de notre chair et notre peau de femme. Mais comme le consigne Laura Gowing dans les mots que nous utilisons comme épigraphe, toucher aux femmes, pour

une femme, est une affaire assez complexe. L'auteur discute la situation somatique bien précise des femmes en l'Angleterre du XVIIe siècle, où le toucher entre deux femmes se faisait toujours dans le cadre d'une domination redoublée : du rapport de domination entre elles, selon leur classe sociale différente, et de celui qui les subjuguait ensemble à la domination masculine. Ce phénomène de complexification et redoublement des rapports de domination quand on parle des femmes, quand une femme parle des femmes, est bien présent et pesant au moment de toucher à ce sujet.

Mais allons-y.

Dans son ouvrage de 2004 *Caliban and the Witch*<sup>683</sup> (*le Caliban et la sorcière*), Silvia Federici place, entre le deuxième chapitre (*L'accumulation du travail et la dégradation des femmes. Construction de la 'différence' dans la 'transition au capitalisme'*) et le troisième chapitre (*Le grand Caliban. La lutte contre le corps révolté*), la couverture du célèbre traité d'anatomie humaine de 1543 *De humani corporis fabrica libri septem*<sup>684</sup>.



Figure 23 : VESALIUS Andreas (1514-1564) : "De\_humani\_corporis\_fabrica" Bâle, 1543.

Reproduction photographique fidèle d'une œuvre d'art bidimensionnelle appartenant au domaine public dans les pays où les droits d'auteur prennent fin cent ans (ou moins) après la mort de l'auteur.

Image obtenue de WIKIMEDIA COMMONS.

Disponible en ligne sur : < [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vesalius\\_Fabrica\\_fronticepiece.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Vesalius_Fabrica_fronticepiece.jpg) >

<sup>683</sup> FEDERICI Silvia. *Caliban and the Witch: Women, The Body, and Primitive Accumulation*. New York : Autonomedia, 2004.

<sup>684</sup> À propos de la structure du corps humain en sept livres, œuvre d'Andreas Vesalius (1514-1564).

Cette image représenterait fidèlement un *théâtre anatomique*, à savoir des édifices apparus vers le quinzième siècle en Europe, dans le but de faire des dissections humaines un spectacle visible au grand public. Federici accompagne l'image d'une description :

« Le triomphe de l'ordre patriarcal des hommes de la classe supérieure à travers la constitution d'un nouveau théâtre anatomique ne saurait pas être plus complet. Sur la femme disséquée et présentée aux yeux du public, l'auteur indique que *par peur d'être pendue, elle a proclamé qu'elle était enceinte*, mais ayant découvert que ce n'était pas le cas, elle l'a été. La figure féminine en arrière-plan (peut-être une prostituée ou une sage-femme) -continue Federici- tourne son regard, peut-être troublée par l'obscénité de la scène et sa violence implicite.<sup>685</sup> »

Silvia Federici nous montre dans cette ouvrage les étapes par lesquelles, avant l'aube du capitalisme, des agencements très précis de domination se sont mis en place, non pas de part de la main d'une puissance impersonnelle comme serait *Le Capital* ou un équivalent évolutif antérieur, ni de la part d'une seule classe d'individus, mais de la part de l'ensemble des humains affectés par ce processus adhérent, avec des degrés différents de conscience et d'intention, à l'élaboration du modèle capitaliste de production et de vie que nous habitons aujourd'hui.

Dans ce processus, Federici s'occupe tout particulièrement de montrer les actions concrètes réalisées par un type très déterminé de mâle humain, dans le but de maintenir leur pouvoir par la dévaluation morale et le contrôle physique des femmes, des enfants et des populations colonisées.

Ainsi Federici développe trois aspects clés de la transition du féodalisme au capitalisme : la constitution du corps prolétaire en machine de travail, la persécution des femmes comme sorcières, et la création des *sauvages* et *cannibales* à la fois en Europe et dans les territoires qui étaient considérés par ces mâles comme le *Nouveau Monde*.

Dans le contexte de la sempiternelle querelle marxiste à propos du *sujet* de l'histoire, s'il s'agit des mouvements de classe ou des mouvements hétérogènes et d'intersection (notamment, de race, genre, ethniques, en rapport aux capacités

---

<sup>685</sup> FEDERICI Silvia. *Caliban and the Witch*. Éd. Cit. p.132.

physiques et intellectuelles, d'âge, etc.), cette image évoquée par Federici comme l'icône de la domination masculine, n'est point anodine, car elle montre qu'au moment où Vesalius dissèque des cadavres et conteste avec cela 1300 ans d'autorité de l'anatomie de Galenus, par le même mouvement et le même geste, le mâle européen humain s'impose non seulement sur les trois groupes dont parle Federici (enfants, femmes et colonisés), mais aussi sur les animaux, l'anatomie de Galenus étant désormais *démasquée* par Vesalius comme anatomie *des bêtes*.

Conclusion de ce geste interhumain, de ce geste idéologique et supra-individuel qui s'incarne en Vesalius par son appétit *scientifique*, voire par son désir d'ériger l'humain encore une fois en sommet de la nature : pour faire l'anatomie des hommes, et les situer dessus les animaux d'un nouveau droit, il a fallu trancher des femmes. Il faut constater ainsi, dans une perspective ample et élargie, que les femmes (ou plutôt les femelles de l'espèce humaine ; nous ne voulons ici donner aucune définition fixe de la femme ou de la féminité) avons toujours souffert et souffrons des actions violentes et de domination de certains mâles humains, dans le contexte d'une supériorité qu'ils cherchent avoir à tout prix et sur tout.

L'agression et la guerre de laquelle nous sommes l'objet, est livrée non seulement contre nous, mais contre tous ceux qui ne tombons pas sous la définition continuiste (ontologique, religieuse, biologique, moraliste, politique ou dans n'importe quelle des versions que le continuisme prend) de l'être privilégié qui est le mâle humain, d'une certaine race, d'une certaine classe, etc.

Comment dire ceci à certaines femmes qui, peut-être bien légitimement, veulent garder la *pureté* de leur lutte, de leur mémoire et de leurs victoires sur la domination patriarcale ? Comment faire entendre une perspective pareille aux féminismes ? Comment travailler dans le sens d'un écoféminisme où nos peaux découpées et nos chairs heurtées puissent être comprises comme des peaux et des chairs sœurs des peaux et des chairs animales, ou des corps sans peau, mais avec toucher des plantes, par exemple ?

Il nous semble que ceci peut être fait précisément si nous trouvons une clé pour pouvoir parler de ces dominations et leur source commune. Cette clé visant à fonder la sororité des peaux, des chairs, des dermicités, tout en préservant leurs différences, est pour nous et pour l'instant, le toucher.

C'est justement à propos des animaux qu'en 2002, au chapitre 9 de son ouvrage *L'ouvert*,<sup>686</sup> Agamben parlera de *machine anthropologique*.

Ce terme qui nous semble pouvoir servir à nommer tous les dispositifs installés pour établir et garantir la soumission de tous ceux qui *ne tombons pas* sous la catégorie d'un certain mâle humain imposée comme supérieur, définie dans son ouvrage exclusivement la mécanique qui divise l'animal et le non-animal (*l'humain*, voire ce qui serait touché par le *divin*), pour postérieurement l'articuler à l'intérieur de l'homme lui-même.

Il existe une véritable tradition d'écritures non anthropocentristes dans la ligne du travail d'Agamben et de Federici, du point de vue de l'animalité, de la femme, ou des autres régions de damnés ; des écrits visant à déconstruire *la machine ontologico-biopolitique de l'Occident*<sup>687</sup>. Avec ce terme générique, Agamben tente de désigner un automatisme des vies quotidiennes des occidentaux qui ne peuvent s'empêcher de reproduire des préjugés, des convictions et des pratiques anthropocentristes à la fois médicales, philosophico-théologiques et biopolitiques. Dans la même stratégie, Derrida entama une autre tactique linguistique, invitant à la déconstruction des *carnophallogocentrismes*<sup>688</sup> occidentaux.

Mais nous pouvons continuer à imaginer que si certaines féministes n'étaient pas contentes de l'extension de leurs luttes au domaine dénommé du *queer* dans les années '90, elles seront bien moins contentes de se retrouver dans cette égalisation en tant que damnées de la machine de la culture occidentale, avec les animaux, grâce à ceux qui parlent et écrivent à leur place. Nous pouvons imaginer que cela arriverait, de la même manière que les plus orthodoxes des marxistes n'ont pas vu d'un gentil œil comment les processus de la classe ouvrière perdaient leur centralité, en vertu des mouvements de libération féminine.

En effet, on se retrouve face à un fait gênant : la dermicité des luttes et des résistances, petites et grandes, se construit souvent dans la sclérose et la fermeture, plus que dans la porosité et l'ouverture. La résistance n'est en fait point comprise comme une question dermique, voire comme une question de plasticité, de mobilité,

<sup>686</sup> AGAMBEN Giorgio. *L'Oouvert* : de l'homme et de l'animal. Paris : Payot & Rivages, 2002.

<sup>687</sup> AGAMBEN Giorgio. *L'usage des corps* : Homo Sacer, IV. Paris : Seuil, 2015, p.282.

<sup>688</sup> DERRIDA Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris : Galilée, 2006, p.144.

d'échange, de perméabilité, de protection uniquement relative et partielle, mais plutôt comme une question de *solidité*, de rigidité et de dureté, à l'image des objets physiques. Et si on commençait à voir cette solidité comme un faux espoir ? Et l'on commençait à la comprendre comme une illusion créée par l'objectivisme et par l'ontologie continuiste de l'identité qui lui sert de fondement ?

Passer du continuisme au discontinuisme impliquera sans doute changer nos paradigmes dans le sens de la dermicité.

Seulement ainsi semble être possible une inter-contamination des révoltes, une hybridation des résistances de toutes les chairs opprimées. Mais qui est cet oppresseur ? Qui est l'ennemi ? Nous avons dit : une idéologie créée par un certain groupe de mâles humains, auquel malheureusement, sans réfléchir, multitude de mâles et femelles humains, adhérons par moments, par certaines de nos actions, tout en faisant l'effort de l'arrêter. Répondre autrement à ce type de question, plus particulièrement, désignant avec certitude un seul groupe humain responsable de cette idéologie ou cet ensemble d'idéologies, ne nous semble pas avoir du sens, car la réponse est évidente pour chacun à partir de son identité proclamée.

Pour les uns le responsable sera *le système, le capitalisme, le pouvoir, les hommes, etc.*, pour les autres sera *le communisme, les minorités, etc.*

Ces réponses impliquent toujours un continuisme, voire une prise de position dogmatique et définitive, une définition de l'identité propre comme un solide, qui permet de désigner du doigt et à la distance : *ceux-là, eux, l'étranger, l'autre*, bref, ceux qui ne sont pas *nous-mêmes*.

Ici, nous, si *nous* il y a, nous proposons de contester cette évidence, responsable de nous tenir toujours en vassal d'une idéologie identitaire continuiste à la couleur variable. Le *nous-mêmes* se forme à partir d'une autobiographie majoritairement irréfléchie, de ce que Levinas appela le *Moi*, et se développe dans une guerre par étapes, dans chaque geste et opinion, contre l'autre et le différent, toute la vie durant.

Y a-t-il d'issue à une telle dynamique ? Est-il possible une stratégie éthique qui ne prenne pas pied dans une identité déterminée ? Faut-il toujours un cocher pour l'attelage ? Parler de discontinuisme et du toucher représente pour nous cette stratégie, une stratégie qui vise à générer une résistance charnelle, c'est-à-dire flexible, décentrée et acéphale comme la peau, forte et agile comme les muscles, mobile comme nos

articulations, stable et fragile comme nos os, et nourrie de tout ce qui est et a été fait au cours de l'histoire sur nos corps.

Cette résistance ne peut pas être exclusivement féminine, ni même uniquement humaine : notre toucher, le fait de ressentir en lui le plaisir et la douleur, de voir comment en fonction de ce qu'il vit ou subit, notre vie elle-même s'amplifie ou s'éteint, doit nous éveiller aux autres vies qui passent les mêmes processus tactiles.

Il ne faut pas oublier que c'est sous une peau d'âne que la princesse du conte s'en fuit. L'âne mort à sa demande, car, sous conseil de sa marraine, elle croyait ainsi pouvoir éviter l'abus de son père sur elle. Elle croyait que le roi ne serait pas capable de tuer l'animal pour lui faire une robe avec, lorsque c'était ce *rare animal* qui lui fournissait sa richesse :

« Est-ce une si grande merveille  
Que tous ces dons que vous en recevez,  
Tant qu'il aura l'âne que vous savez,  
Qui d'écus d'or sans cesse emplit sa bourse ?  
Demandez-lui la peau de ce rare animal ;  
Comme il est toute sa ressource,  
Vous ne l'obtiendrez pas, ou je raisonne mal.

Cette fée était bien savante,  
Et cependant elle ignorait encor  
Que l'amour violent, pourvu qu'on le contente,  
Compte pour rien l'argent et l'or.<sup>689</sup> »

Le roi tue l'animal, cet animal duquel il prenait son or. La princesse comprend alors que rien ne l'empêchera de la marier. Et ainsi c'est couverte par la peau d'âne qu'elle part. C'est la peau d'âne qui deviendra son identité.

La princesse, désormais *peau d'âne*, n'a rien fait, et elle le sait très bien. Ce n'est donc pas parce que cette peau représenterait une souillure morale que la princesse aurait à porter à cause de la relation incestueuse à son père. Elle n'a jamais eu cette

---

<sup>689</sup> PERRAULT Charles. Peau d'âne. Dans Œuvres choisies de Perrault, avec les mémoires de l'auteur et des recherches sur les contes de fées. Paris : Peytieux, 1826, p.182.

relation, et elle n'en porte aucune tache. Elle a subi comme l'âne le pouvoir du roi, du mâle, du père. Cette destinée les lie, et sa seule culpabilité est d'avoir demandé, sans croire que cela serait fait, la peau de l'animal.

*Peau d'âne* : évasion de la domination par l'hybridation des résistances dermiques, la fille qui réussit à s'échapper grâce à la prise de conscience qui l'animal mort lui permet (à savoir que le père, le roi, voire la domination patriarcale, ne changera pas, ne s'améliorera pas d'elle-même), et qu'uniquement en faisant de la peau de l'animal sa propre peau, elle pourra s'en sortir. Être bien dans sa peau, implique passer par la peau des autres, non seulement au sens de se mettre dans leur place, mais littéralement de prendre en charge leur peaux, même si elles ne recouvrent plus aucune chair, même si elles ont cessé de possibiler une vie ; même si c'est à cause de nous que cela s'est produit.

Il nous faut porter nos cadavres, ceux que nous avons involontairement permis, nous couvrir des peaux des autres, assumer leur poids et leur mémoire, qui ne nous salissent pas, mais qui nous protègent, nous cachent, nous permettent de gagner du temps, et parfois même de rester en vie.

C'est cette fille du conte de fée qui parvient à faire cela, et non pas le jeune homme de l'*Étude philosophique* de Balzac<sup>690</sup>, *homme de science et de poésie*<sup>691</sup>, blasé de la vie à vouloir en mourir ; fier et prétentieux à en devoir.

Pour ce personnage la peau de l'onagre (âne sauvage) qu'on lui montre, n'est qu'un objet qui parfois recouvre un autre, qui conforme une chaussure ou qui recouvre un livre, un objet utilitaire ou un sot talisman sans sens.

Pour lui la peau d'âne ne sera point l'élément clé de sa survie, mais de sa mort.

La décadence et le rétrécissement de la peau d'un animal mort sera sa malédiction et signifiera la fin de sa propre vie, sa digne vie d'humain :

« -Votre père vous a-t-il trop vivement reproché d'être venu au monde, ou bien êtes-vous déshonoré ?

-Si je voulais me déshonorer, je vivrais.

-Avez-vous été sifflé aux Funambules, ou vous trouvez-vous obligé de composer des flonflons pour payer le convoi de votre maîtresse ? N'auriez-vous pas

<sup>690</sup> DE BALZAC Honoré. La peau de Chagrin. Paris : Librairie Nouvelle, 1857.

<sup>691</sup> *Ibidem*. p.31.



plutôt la maladie de l'or ? Voulez-vous détrôner l'ennui ? Enfin quelle erreur vous engage à mourir ?

-Ne cherchez pas le principe de ma mort dans les raisons vulgaires qui commandent la plupart des suicides. (...) je suis dans la plus profonde, la plus ignoble, la plus perçante de toutes les misères. Et, ajouta-t-il d'un ton de voix dont la fierté sauvage démentait ses paroles précédentes, je ne veux mendier secours ni consolations.

-Eh ! eh ! ces deux syllabes que d'abord le vieillard fit entendre pour toute réponse ressemblèrent au cri d'une crécelle. Puis il reprit ainsi : -Sans vous forcer à m'implorer, sans vous faire rougir, et sans vous donner un centime de France (...) je veux vous faire plus riche, plus puissant et plus considéré que ne peut l'être un roi constitutionnel (...) regardez cette PEAU DE CHAGRIN.<sup>692</sup>»

La destinée du jeune homme, est ainsi clôturée.

Pourrons-nous arrêter de nous soucier en permanence de sauver notre propre peau ? Pourrons-nous un jour voir les peaux animales comme les nôtres, palpiter comme les nôtres, sentir comme les nôtres, et *empathiser* ? Comment peut le phénoménologue vouloir nous faire croire que *l'empathie* est un *rendement constitutif* de la *conscience* ? Mais quelle *conscience* ?!

Il faudra faire énormément de chemin avant d'empathiser véritablement avec une autre peau que la nôtre, avant pouvoir sortir de la confortable fascination des *peaux d'images*<sup>693</sup> avec lesquelles nous avons construit notre château.

<sup>692</sup> DE BALZAC Honoré. La peau de Chagrin. Éd. Cit. 32-33.

<sup>693</sup> Référence à la vision de la philosophie Occidentale de Davi Kopenawa. Cf. KOPENAWA Davi & ALLBERT Bruce. La chute du ciel. Paris : Plon, 2010, p.43-45. *Je suis un enfant des habitants de cette terre des sources des rivières qui sont les fils et les gendres d'Omama [la divinité]. Ce sont ses paroles (...) que je souhaite offrir ici aux Blancs (...) lorsque ce fut mon tour de devenir chaman, l'image d'Omama les a placées dans ma poitrine. Depuis lors, ma pensée va de l'une à l'autre dans toutes les directions et elles augmentent en moi sans trouver de fin. C'est ainsi. Je n'ai pas eu d'autre professeur qu'Omama. (...) Mes propos n'ont pas d'autre origine. Ceux des Blancs sont bien différents. Ils sont sans doute ingénieux, mais ils manquent par trop de sagesse. Je ne possède pas comme eux de vieux livres où se trouve tracé le dessin des dits de mes ancêtres. Les paroles des xapiri sont fixées dans ma pensée, au plus profond de moi (...) Elles ne vieilliront pas comme celles qui demeurent collées sur des peaux d'images faites d'arbres morts (...) Elles viennent des esprits qui sont à mes côtés et ne sont pas imitées de peaux d'images que j'aurais regardées. Elles sont au fond de moi (...) Malgré cela, les Blancs nous croient ignorants (...) Lorsque les Blancs étudient, ils scrutent de vieux dessins de paroles (...) Sans voir ni entendre eux-mêmes les images des êtres du premier temps.*

#### IV.7. MERLEAU-PONTY ET L'ONTOLOGIE DE LA CHAIR : DEHISCENCE.

*Le corps est dans le monde comme le cœur dans l'organisme.*<sup>694</sup>

*La chair du monde n'est pas expliquée par la chair du corps, ou celle-ci par la négativité ou le soi qui l'habite - les 3 phénomènes sont simultanés - La chair du monde n'est pas se sentir comme ma chair – Elle est sensible et non sentant.*<sup>695</sup>

Notre schématisation de la sensibilité chez Merleau-Ponty (1908-1961) sera surtout faite dans un but comparatif et de contraste, plus que dans le but d'étudier en détail la démarche merleau-pontyenne en général, ou sa notion de perception en profondeur et dans ses différentes étapes. Un arrêt sur certains textes de l'auteur est obligatoire, non seulement parce que c'est avec son nom que (dans les virages de l'histoire des commentaires philosophiques et des reprises extra-philosophiques de la phénoménologie) la thématization du corps et du corps vécu est définitivement associée, mais parce que c'est avec lui que la notion de chair a fortement réacquise une résonance non individuelle, voire supra-individuelle et métaphysique, qui se laisse entendre dans certains discours phénoménologiques.

C'est avec Merleau-Ponty, indique Renault Barbaras, que *s'effectue le passage d'un concept ontique à un concept ontologique de la chair*<sup>696</sup>. Ce passage marque à l'intérieur de la phénoménologie un tournant ontologique dans la thématization du sensible, qui s'était déjà accompli avec Heidegger concernant la thématization du temps, par exemple.

Il est notre impression très personnelle que ce tournant ontologique de la phénoménologie, décliné dans diverses thématizations, auteurs et époques, marque

---

<sup>694</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Phénoménologie de la perception. Éd. Cit. p.235.

<sup>695</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail. Paris : Gallimard, 1964, p.298.

<sup>696</sup> BARBARAS Renaud. La vie lacunaire. Paris : Vrin, 2011, p.11.

forcément un renoncement à ce que l'on peut identifier comme l'élan proprement phénoménologique, qui est premièrement -ou du moins très fortement- anti-ontologique, en vertu de l'antidogmatisme qui mobilise toute phénoménologie, que nous avons déjà amplement analysé.

Même si l'on peut qualifier toute la production philosophique husserlienne de phénoménologique, ainsi que presque toute la production philosophique merleau-pontyenne, et même une grande partie de la production heideggerienne, ces corpus philosophiques cessent à plusieurs moments d'être phénoménologiques dans le sens que nous venons d'esquisser : ils deviennent dogmatiques et proposent une ontologie particulière, qui serait, non seulement *préférable*, mais la seule admissible.

Réinsérer des phénomènes qui ont été découverts et redécouverts, identifiés et analysés sous une nouvelle lumière grâce à la phénoménologie, comme le phénomène de la chair et le phénomène du temps par exemple, dans un système métaphysique fixe qui place dans son cœur l'Être, c'est-à-dire dans une ontologie quelconque, est pour nous une procédée aussi fréquente qu'illégitime ; surtout connaissant le penchant immémorial de l'ontologie vers le continuisme.

Or c'est en vertu de cette fréquence, et de l'importance que ce tournant ontologique a pu obtenir grâce aux textes posthumes de Merleau-Ponty, qu'il nous faut reprendre schématiquement notre thématique sensible chez cet auteur.

D'autre part, nous parlons d'une *ré*-acquisition du sens supra-individuel ou métaphysique de la chair, car il s'agit d'une acception qui à l'époque de Merleau-Ponty, va déjà de soi en occident, grâce à la théologie chrétienne :

« Car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair ; il y a entre eux antagonisme (...) Or on sait bien tout ce que produit la chair : fornication, impureté, débauche, idolâtrie, magie, haines, discorde, jalousie, emportements, disputes, dissensions, scissions, sentiments d'envie, orgies, ripailles et choses semblables - et je vous préviens, comme je l'ai déjà fait, que ceux qui commettent ces fautes-là n'hériteront pas du Royaume de Dieu. — Mais le fruit de l'Esprit est charité, joie, paix, longanimité, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi :

contre de telles choses il n'y a pas de loi. Or ceux qui appartiennent au Christ Jésus ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises.<sup>697</sup> »

Répartition axiologique duelle du christianisme, dogme tacite de notre culture : *car la chair convoite contre l'esprit et l'esprit contre la chair* (ἡ γὰρ σὰρξ ἐπιθ υμεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός).

Le mépris de la chair, de la *σὰρξ*, ou de la *cāro* en latin (*caro concupiscit adversus spiritum*<sup>698</sup>, dit Saint Thomas, en citant l'apôtre Paul), renouvelle le mépris platonicien du sensible en général.

Ce mépris issu du dualisme ancien, est connu pour nous, et il n'y aurait pas de raison pour y revenir si ce n'était pas important de voir par ce fragment que dans le christianisme, la chair n'est pas seulement la chair individuelle, celle qui nous tente, chacun de nous, dans nos corps, et que nous devrions éduquer dans la résistance et la constriction de ses désirs. La chair est aussi et surtout la chair de tous ou *toute* la chair, voire la chair supra-individuelle du Christ.

Cette chair qui dépasserait toutes les extases du temps, et toutes les possibilités rationnelles du réel, ne serait pas seulement là pour nous sauver tous du péché, comme il est souvent remarqué, mais pour que nous soyons également tous en permanence dans la performance de la crucifixion.

Autrement dit, dans la perspective chrétienne (d'après ce que nous avons pu comprendre), la chair du Christ qui veille en nous, n'est pas seulement le symbole lointain d'une béatitude gagnée une fois pour toutes grâce à un homme généreux, dont la mort serait survenue il y a plus de deux siècles.

La chair du Christ qui veille en nous, serait au contraire, le nom d'une participation qui brouille la distinction entre *ma* chair et *la* chair métaphysique totale, où l'individuel se dépasse par la réalisation effective, non seulement de l'eucharistie, mais de la crucifixion même, dans notre propre chair et seconde à seconde, par les divers modes de restriction et anéantissement de nos élans charnels individuels.

Il est important pour nous de saisir la différence entre le dépassement de la chair individuelle envers une chair inter-individuelle, vers une inter-corporité,

<sup>697</sup> Bible de Jérusalem. Paris : Éditions du Cerf, 1998, p.2007-2008. Épître aux Galates 5, 17-24.

<sup>698</sup> SAINT THOMAS D'AQUIN. La Somme Theologique De Saint Thomas, Latin-Français en regard. Tome onzième. Paris : Librairie ecclésiastique et classique d'Eugène Belin, 1856, p.300. Troisième partie, question XV, article II.

comme celui qui se laisse entendre chez Husserl et chez Straus, et qui apparaît à la seule description des interactions parmi les vivants, des phénomènes inter-humains et inter-espèce, de ce type de dépassement prescrit par un dogme métaphysique précédant toute analyse et toute description.

Il est aussi important d'éloigner ce dépassement dogmatique et continuiste du christianisme quand nous tentons d'élaborer une résistance au-delà de nos petites personnes par la thématization conjointe du discontinuisme et du toucher dans une perspective collective. Ici il ne s'agit pas de sauver *sa* peau, ni même de sauver *notre* peau, si le nous auquel nous faisons ainsi référence n'inclue pas toutes les chairs non humaines capables de sentir.

Nous voulons saisir cette différence, sans pour autant prétendre toujours l'appliquer, car l'on ne peut pas toujours classer un auteur sous la rubrique du dépassement phénoménologique, du dépassement ontologique ou du dépassement éthique : le cas de Merleau-Ponty sera en effet, celui d'un corpus philosophique ambigu à cet égard, qui passe de la description des apparences, dans une posture d'épochè et d'ouverture, au dogme ontologique.

Pour montrer ce passage, non seulement comme un hiatus, mais comme une transition en quelque sorte annoncée très tôt par les travaux de l'auteur, nous allons consigner un ensemble de schémas de la sensibilité élaborés notamment à partir de deux de ses ouvrages : probablement son plus connu, à savoir la *Phénoménologie de la Perception* (PP) de 1945, et le premier de ses ouvrages posthumes, *Le Visible et l'Invisible* (VI) de 1964.

Il s'agit de deux textes très différents, non seulement éloignés dans le temps, mais complètement distincts dans leur manière d'avoir été produits, s'agissant le premier d'un texte académique achevé et soigné dans la visée de sa parution, tandis que le deuxième ouvrage comporte des notes de travail inachevées et organisées par un tiers : Claude Lefort. Ces notes auraient été, en tout cas, destinées à l'écriture d'un seul et même ouvrage au moment d'avoir été produites.

Pour ce qui est de PP, la démarche de l'auteur suit la route phénoménologique habituelle : une reprise et une réévaluation des principes méthodologiques de la phénoménologie husserlienne, dans son cas très approfondie (avant-propos de l'ouvrage), et une critique des préjugés et préconceptions, que Merleau-Ponty formule

d'un côté comme critique des préjugés sur la perception, empiristes et intellectualistes, dans l'introduction de l'ouvrage, et d'un autre côté comme critique des visions de la physiologie mécaniciste et de la psychologie classique à propos du corps, dans le premier et deuxième chapitre de la première partie.

Le reste de l'ouvrage contient la proposition phénoménologique merleau-pontyenne, qui, tressant des exemples concrets, des cas cliniques, et des références philosophiques, ne se limite point à traiter la question de la perception d'une manière classique, parlant par exemple exclusivement de certaines normes d'interprétation perceptive des données de la sensation, mais s'étend à traiter tous les éléments qui se trouvent intégrés dans la définition qu'il en donne :

« (...) quand je comprends une chose, par exemple un tableau, je n'en opère pas actuellement la synthèse, je viens au-devant d'elle avec mes champs sensoriels, mon champ perceptif, et finalement avec une typique de tout l'être possible, un montage universel à l'égard du monde. Au creux du sujet lui-même, nous découvrons donc la présence du monde, de sorte que le sujet ne devait plus être compris comme activité synthétique, mais comme ek-stase, et que toute opération active de signification ou de Sinn-gebung apparaissait comme dérivée et secondaire par rapport à cette prégnance de la signification dans les signes qui pourrait définir le monde.<sup>699</sup> »

La perception renvoie ainsi, comme la sexualité du corps et somme tout, comme tout rendement de la conscience, à un niveau originaire, qui précède le niveau de la constitution, de la représentation et de la prédication. Une phénoménologie de la perception doit s'adresser à ce niveau, à ces échafaudages passifs de l'activité de la conscience, et travailler tous les éléments que l'on puisse y thématiser.

C'est ainsi que dans la deuxième partie, *Le monde perçu*, Merleau-Ponty s'occupe de montrer comment *l'intentionnalité d'avant l'intentionnalité* thétique et synthétique qui serait signalée par la thématisation de la perception, cette *intentionnalité opérante (fungierende Intentionalität)*<sup>700</sup> qui serait première, et sourd support de l'intentionnalité active et de ses actes de représentation, fonctionne en

---

<sup>699</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Phénoménologie de la perception. Éd. Cit. p.490.

<sup>700</sup> *Ibidem.* p.478, 490.

rapport à des thèmes classiques de l'esthétique en tant que philosophie de la perception (espace, temporalité, autrui, etc.).

De cette manière, l'analyse ne se fait plus en termes du sujet percevant l'objet<sup>701</sup>, ne se fait plus dans les termes de *la pensée objective et de l'analyse réflexive, sa complice*<sup>702</sup>, mais en termes d'un complexe de prégnances (le monde), où certaines textures (une couleur par exemple) appellent certaines autres (les rendements visuels) :

« (...) l'épaisseur de ce rouge, son eccéité, le pouvoir qu'il a de me combler et de m'atteindre, viennent de ce qu'il sollicite et obtient de mon regard une certaine vibration, supposent que je sois familier avec un monde des couleurs dont il est une variation particulière. Le rouge concret se détache donc sur un fond de généralité et c'est pourquoi, même sans passer au point de vue d'autrui, je me saisis dans la perception comme *un* sujet percevant.<sup>703</sup> »

La moindre perception (sans parler des activités plus élaborées de la subjectivité) serait un témoignage de ce système sensible qui est le monde, où le corps est le cœur, et où toute entité visible est, au-delà de ses mesures, une véritable variation du monde, sous-tendue par un regard qui la *parcourt et l'habite, milieu d'une certaine vibration vitale que mon corps adopte*<sup>704</sup>.

Un sujet qui perçoit n'apparaît en tant que tel que comme une conséquence et dans le contexte<sup>705</sup> de cette communion qui serait le monde, de cette participation perceptive entre les choses comme milieux de vibration vitale et le corps comme ensemble de champs sensoriels plus ou moins invoqués, appelés et activés par ces milieux. De cette manière, notre premier ensemble de schémas de la sensibilité chez Merleau-Ponty, contient deux figures concernant des annotations générales relatives

---

<sup>701</sup> Nous mettons en question que cette mise en interdépendance du percevant et du perçu, cette systématisation de la perception soit si fondamentalement différente du schéma classique de la perception, Cf. *Supra*. p.264-265.

En tout cas, il s'agit certainement une variation, et notamment une variation phénoménologique, qui donc révolutionne, voire neutralise, le fondement métaphysique de ce schéma.

<sup>702</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Éd. Cit. p.518.

<sup>703</sup> *Ibidem*. p.514.

<sup>704</sup> *Ibidem*. p.248.

<sup>705</sup> *Ibidem*. p.485. (...) *la perception est opaque, elle met en cause, au-dessous de ce que je connais, mes champs sensoriels, mes complicités primitives avec le monde, - mais parce que « avoir conscience » n'est ici rien d'autre que « être à... » et que ma conscience d'exister se confond avec le geste effectif d'« ex-sistance ». C'est en communiquant avec le monde que nous communiquons indubitablement avec nous-mêmes. Nous tenons le temps tout entier et nous sommes présents à nous-mêmes parce que nous sommes présents au monde.*

au *corps* faites par l'auteur, et une dernière figure qui représente la dynamique totale de la sensibilité comme participation aux textures du monde, que nous venons d'esquisser :

Par ce premier schéma nous voulons pointer la forme qui prend chez Merleau-Ponty la distinction classique *Leib/Körper*, à savoir : distinction Corps phénoménal/Corps objectif. La différence est connue : tandis que le corps objectif est décrit par la physiologie, se déplace comme un mobile, et possède un certain nombre de dimensions et propriétés mesurables, le corps phénoménal sent et s'affecte, étant point-zéro de l'orientation, corps de l'expression et créateur de sens : *Chaque contact d'un objet avec une partie de notre corps objectif est (...) en réalité contact avec la totalité du corps phénoménal actuel ou possible.*<sup>706</sup>

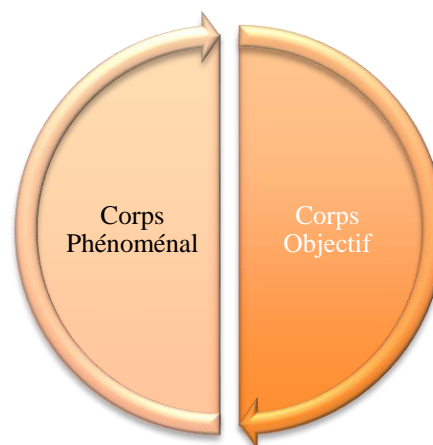


Figure 24 : SM1 Corps biface chez Merleau-Ponty.

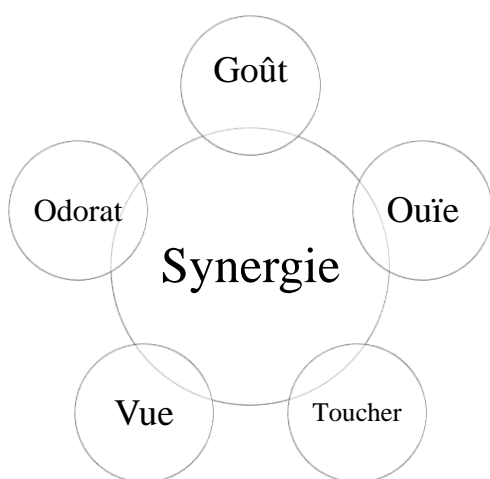


Figure 25 : SM2 Corps comme ensemble synergique.

Par ce deuxième schéma nous voudrions souligner l'explication merleau-pontienne du fonctionnement unitaire de la multiplicité sensorielle. Cette explication revient à sa définition du corps phénoménal comme ensemble ou système synergique.

Si les diverses modalités sensorielles, comme le goût ou l'odorat par exemple, impliquent le fonctionnement de multiples structures organiques et le recueil conséquent de diverses informations sensibles, il leur faut bien une instance organisatrice.

<sup>706</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Phénoménologie de la perception. Éd. Cit. p.366.



Cette instance est pour Merleau-Ponty le corps ou la perception elle-même, en tant qu'adaptation et mode d'être au monde, en tant qu'enchevêtrement à la prégnance du monde. Dans ce sens, chaque modalité sensorielle est pour l'auteur la synchronisation du corps dans la perception avec une variation du monde, et reçoit de ce fait, l'unité de l'action synergique qui exige l'épreuve de cette variation.

« La vision des sons ou l'audition des couleurs se réalisent comme se réalise l'unité du regard à travers les deux yeux : en tant que mon corps est, non pas une somme d'organes juxtaposés mais un système synergique dont toutes les fonctions sont reprises et liées dans le mouvement général de l'être au monde, en tant qu'il est la figure figée de l'existence.<sup>707</sup> (...) L'unité et l'identité du phénomène tactile ne se réalisent pas par une synthèse de recognition dans le concept, elles sont fondées sur l'unité et l'identité du corps comme ensemble synergique.<sup>708</sup> (...) Mon corps en tant qu'il est capable de synergie sait ce que signifie pour l'ensemble de mon expérience telle couleur en plus ou en moins, il en saisit d'emblée l'incidence sur la présentation et le sens de l'objet. Avoir des sens, par exemple avoir la vision, c'est posséder ce montage général, cette typique des relations visuelles possibles à l'aide de laquelle nous sommes capables d'assumer toute constellation visuelle donnée. Avoir un corps, c'est posséder un montage universel, une typique de tous les développements perceptifs et de toutes les correspondances intersensorielles par-delà le segment du monde que nous percevons effectivement.<sup>709</sup> »

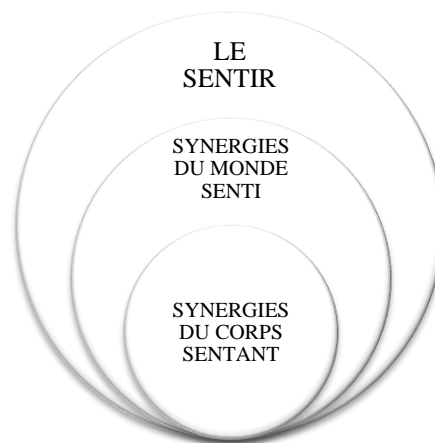


Figure 26 : SM3 Le Sentir chez Merleau-Ponty, 1945.

<sup>707</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Éd. Cit. p.270.

<sup>708</sup> *Ibidem*. p.366.

<sup>709</sup> *Ibidem*. p.377.

Notre troisième schéma (Figure 26) correspond au diagramme général de la sensibilité dans PP. Certes, l'on peut dire que dans cet ouvrage *l'expérience sensible est pensée comme accouplement du sentant et du senti (dualité qui se rassemble en unité)*<sup>710</sup>, et elle pourrait être ainsi simplement représentée par un schéma comprenant le sentant, le senti, et comme troisième élément dans un deuxième niveau, leur lien d'accouplement.

Nous voulons néanmoins penser la sensibilité chez Merleau-Ponty autrement.

Nous voulons rendre visuellement saisissables d'un coup, non seulement le simple rapport *sentant-senti*, typique déjà de la phénoménologie avant cet auteur, mais également *le sentir* comme terme clé qui nous permet de comparer sa phénoménologie à celle d'Erwin Straus (Cf. SE1, Figure 19), et la notion de *synergie*, qui nous semble être la richesse propre à l'œuvre merleau-pontyenne à cet égard.

C'est le mot synergie qui laisse entendre l'action coordonnée et unitaire des multiplicités de plusieurs niveaux qui fonctionnent dans le monde et dans le corps comme systèmes sensibles : c'est dans le sentir que la synergie du corps sentant imprime son *rythme d'existence*<sup>711</sup> aux objets et aux paysages multisensoriels qui tombent, comme variations du monde, sous le titre de *senti*.

« Le sentir est cette communication vitale avec le monde qui nous le rend présent comme lieu familier de notre vie. C'est à lui que l'objet perçu et le sujet percevant doivent leur épaisseur. Il est le tissu intentionnel que l'effort de connaissance cherchera à décomposer.<sup>712</sup> »

Avec cette définition du sentir comme communication vitale entre le sentant et le monde, la phénoménologie de Merleau-Ponty se trouve être sœur de celle de Straus.

Cette définition montre également comment le sentir est la communion, la participation, ou le contexte au sein duquel émerge le rapport sentant-senti avec ses deux pôles. *Sentir* nomme la synergie totale que cet auteur a tendance à voir comme arrière-fond du fonctionnement de l'expérience sensible, et qui est responsable de l'unité de fonctionnement de toutes les multiplicités en jeu à ce niveau de l'existence.

---

<sup>710</sup> DUPONT Pascal. Le Vocabulaire de Merleau-Ponty. Paris : Ellipses, 2001, p.11.

<sup>711</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Phénoménologie de la perception. Éd. Cit. p.247.

<sup>712</sup> *Ibidem.* p.64-65.

Cette synergie totale où le sentant et le senti se trouvent dans un rapport absolu -ou plutôt *juste autant qu'il le faut*<sup>713</sup>- d'appel et d'adaptation mutuelle, a pu aussi être dénommée au cours de cet ouvrage *arc intentionnel* :

« (...) la vie de la conscience -vie connaissante, vie du désir ou vie perceptive- est sous-tendue par un « arc intentionnel » qui projette autour de nous notre passé, notre avenir, notre milieu humain, notre situation physique, notre situation idéologique, notre situation morale, ou plutôt qui fait que nous soyons situés sous tous ces rapports. C'est cet arc intentionnel qui fait l'unité des sens, celle des sens et de l'intelligence, celle de la sensibilité et de la motricité.<sup>714</sup> »

Dans tous les cas, ce qui est important de ces analyses pour nous, c'est que l'on trouve déjà dans la quête précoce de Merleau-Ponty pour ces figures totalisantes d'arc intentionnel, de sentir, de communication sujet-monde, de commerce sujet-monde, etc., la tendance systématisante, fondante et unifiante, que l'auteur exprimera dans *Le Visible et l'Invisible*.

En effet, il nous semble que l'on peut mettre en question la perspective selon laquelle l'on devrait opposer PP à VI en ce qui concerne l'analyse de la sensibilité. Cette perspective comprend que la sensibilité en PP tiendrait à l'accouplement du sentant au senti (voire à faire une unité à partir d'une dualité), tandis qu'en VI elle tiendrait à une fission de l'unité de la chair en sentant et senti (voire à faire une dualité à partir d'une unité)<sup>715</sup>.

Ce qui semble plus juste est de dire que ce qui s'amorçait dans PP avec des notions comme le sentir et d'autres notions englobantes ou enveloppantes du sentant et du senti, c'est une réflexion ou un geste théorique qui progresse mais qui ne se voit pas contrarié, ni même pas inversé en VI.

De PP à VI nous trouvons certainement un changement de style et de langage, qui témoignent du murissement du geste et de la distanciation, non seulement de fait, par les années qui se sont passées, mais théorique d'un ouvrage à l'autre.

---

<sup>713</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Éd. Cit. p.376.

<sup>714</sup> *Ibidem*. p.158.

<sup>715</sup> DUPONT Pascal. *Le Vocabulaire de Merleau-Ponty*. Éd. Cit. p.11.

Merleau-Ponty réévalue critiquelement<sup>716</sup> en VI les résultats de PP, et y explicite son intention de leur donner une formulation ontologique<sup>717</sup>.

Mais il nous semble que pour Merleau-Ponty déjà en PP il était question de comprendre comment dans le sentir jaillissaient dans une synergie, dans une danse et enchevêtrés, le senti et le sentant, ou bien les variations et les contextures du monde qui tombaient sous le titre de senti et les rythmes d'existence qui tombaient sous le titre de sentant.

De cette même manière, mais davantage dans une netteté conceptuelle qui se définit clairement dans le sens d'une ontologie de la chair<sup>718</sup> plutôt que d'une phénoménologie de la perception, dans VI le sentir révèle une dynamique synergétique d'où le sentant et le senti surgissent.

Cette dynamique synergétique n'est pas seulement privée, dans le fonctionnement d'un seul corps individuel, comme synergie de toutes ses modalités sensorielles (Figure 25) et leurs réversibilités, mais aussi intercorporelle.

Cette dynamique synergétique n'est autre chose, dans le vocabulaire d'VI, que l'adhérence charnelle éclatée dans la déhiscence sentant-senti.

Nous devons conclure ainsi que dans la philosophie tardive de Merleau-Ponty, ce n'est pas que le sentir soit tout à fait compris autrement qu'en PP, mais qu'il commence impliquer non seulement une synergie, mais un double mouvement paradoxal de synergie et déhiscence.

Ce n'est pas seulement l'action conjointe qui fait communiquer les sensations d'un sentant ou de plusieurs, mais la déhiscence, c'est-à-dire l'ouverture qui se produit dans les synergies charnelles et qui distribue ou solidifie les sentants et les sentis.

---

<sup>716</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Le visible et l'invisible. Éd. Cit. p.250. *Les problèmes posés dans Ph.P. sont insolubles parce que j'y pars de la distinction « conscience » - « objet » - On ne comprendra jamais, à partir de cette distinction que tel fait de l'ordre « objectif » (telle lésion cérébrale) puisse entraîner tel trouble de la relation avec le monde, - trouble massif, qui semble démontrer que la « conscience » entière est fonction du corps objectif - Ce sont ces problèmes mêmes qu'il faut déclasser en demandant : qu'est-ce que le prétendu conditionnement objectif ? Réponse : c'est une manière d'exprimer et de noter un événement de l'ordre de l'être brut ou sauvage qui, ontologiquement, est premier.*

<sup>717</sup> *Ibidem.* p.234.

<sup>718</sup> Une ontologie en tout cas non classique ni objective, qui est resté comme un projet inachevé de l'auteur.

Notre dernier schéma tente ainsi de représenter graphiquement ce double mouvement qui n'appartient pas à une conscience solitaire, mais à l'intercorporéité des adhérences charnelles, humaines et inhumaines.

Ce double mouvement correspond à ce que Merleau-Ponty appelle la chair, mais il est important de ne pas le confondre avec une quelconque dialectique ou un quelconque dualisme dans le ton des traditions passées : *Il faut penser la chair, non pas à partir des substances, corps et esprit, car alors elle serait l'union de contradictoires, mais, disions-nous, comme élément, emblème concret d'une manière d'être générale.*<sup>719</sup>

Que savons-nous de ce mouvement charnel ? Nous savons exclusivement ce qu'il fait, et qu'il est pluriel, qu'il ne se réduit jamais à un être identique. Autrement dit, nous savons qu'il ne peut pas être défini dans les termes de ce qui est, dans les mots de la substance.

L'ontologie de la chair, que Merleau-Ponty aurait pu développer, aurait peut-être pu être la première ontologie où l'être originaire n'est pas unique et identique à soi-même, mais toujours disloqué, non substantiel, non coïncidant.

Un être sensible et discontinu, toujours diffracté dans des parties irréductibles les unes aux autres, toujours enroulé et éclaté en sentant et senti.

Dans tous les cas, ce qui est sûr c'est que la chair n'est pas une matière, mais la condensation ou la solidification, ainsi que le relâchement et la décontraction, la synergie et la déhiscence qui génère toujours le sentant et le senti.

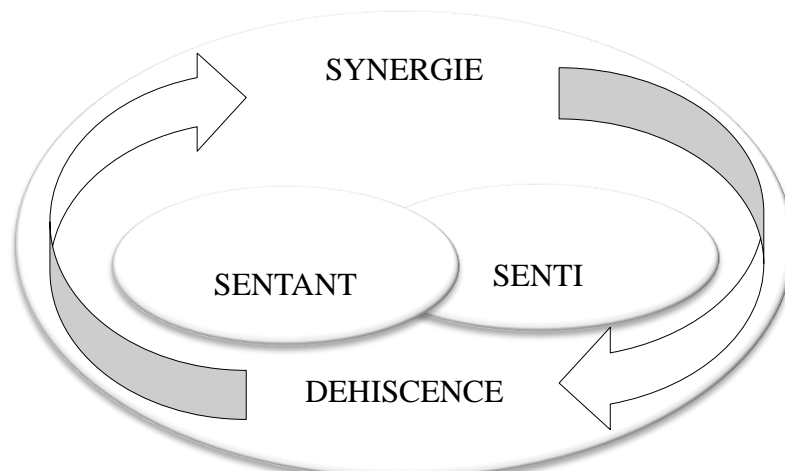


Figure 27 : SM4 Le Sentir chez Merleau-Ponty, 1964.

<sup>719</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Le visible et l'invisible. Éd. Cit. p.191.

La chair s'enroule et éclate, dans un mouvement, pas vraiment double, comme nous avons dit, mais paradoxal, de rassemblement et de séparation, mouvement d'un côté d'unification fonctionnelle des multiplicités individuelles et interindividuelles (voire un rassemblement synergique non seulement entre les individus humains, mais aussi inter-espèce, et des individus avec ce qui tombe sous le titre d'objet, etc.), et d'un autre côté d'éclaboussement des sentants-sentis généraux et particuliers : *recouvrement et fission, identité et différence*<sup>720</sup>, *fondamentale fission ou ségrégation du sentant et du sensible qui, latéralement, fait communiquer les organes de mon corps et fonde la transitivité d'un corps à l'autre*<sup>721</sup>.

« (...) une sorte de déhiscence ouvre en deux mon corps (...) entre lui regardé et lui regardant, lui touché et lui touchant, il y a recouvrement ou empiètement, de sorte qu'il faut dire que les choses passent en nous aussi bien que nous dans les choses.<sup>722</sup> (...) ce qui est à comprendre, c'est que (...) ces touchers, ces petites subjectivités, ces « consciences de ... », puissent s'assembler comme des fleurs dans un bouquet, quand chacune étant « conscience de », étant Pour Soi, réduit les autres en objets. On ne sortira d'embarras qu'en (...) admettant que mon corps synergique n'est pas objet, qu'il rassemble en faisceau les « consciences » adhérentes à ses mains, à ses yeux, par une opération qui est, relativement à elles, latérale, transversale (...) le petit monde privé de chacun est, non pas juxtaposé à celui de tous les autres, mais entouré par lui, prélevé sur lui, et tous ensemble sont un Sentant en général devant un Sensible en général.<sup>723</sup> (...) Leurs paysages s'enchevêtrent, leurs actions et leurs passions s'ajustent exactement : cela est possible dès qu'on cesse de définir à titre primordial le sentir par l'appartenance à une même « conscience », et qu'au contraire on le comprend comme retour sur soi du visible, adhérence charnelle du sentant au senti et du senti au sentant.<sup>724</sup> »

---

<sup>720</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. *Le visible et l'invisible*. Éd. Cit. p.185.

<sup>721</sup> *Ibidem*. p.186.

<sup>722</sup> *Ibidem*. p.162.

<sup>723</sup> *Ibidem*. p.184.

<sup>724</sup> *Ibidem*. p.185.

#### IV.8. EMMANUEL LEVINAS ET LE SENSIBLE SANS MESURE : AVOIR-ÊTE-OFFERT-SANS-RETENUE.

*La sensibilité est exposition à l'autre (...) un avoir-été-offert-sans-retenu, ne trouvant pas de protection dans une quelconque consistance ou identité d'état. Avoir-été-offert-sans-retenu et non point générosité de s'offrir qui serait acte et qui suppose déjà le pâtir illimité de la sensibilité. (...) Avoir-été-offert-sans-retenu, comme si la sensibilité était précisément ce que toute protection et toute absence de protection supposent déjà : la vulnérabilité même.<sup>725</sup>*

La notion de sensibilité joue chez Emmanuel Levinas (1906-1995) le rôle de pivot crucial, comme dans aucune autre philosophie qui nous soit connue.

La sensibilité est la clé non seulement *dans* la philosophie de Levinas, mais également de l'articulation de cette pensée dans la tradition occidentale.

C'est ce mot complètement familier pour la tradition philosophique européenne, *sensibilité*, qui indique et évoque la dimension, cette fois complètement inconnue et sauvage pour cette tradition, de l'exposition à l'autre. Cet *avoir-été-offert-sans-retenu* dont parle Levinas, ce contact avec autrui antérieur à toute saisie pratique ou intellectuelle de l'altérité, correspond au *pâtir illimité de la sensibilité*.

Comme chez Straus, chez Levinas la *sensibilité* ne pourra plus être comprise comme l'étape préalable de la connaissance ou de la perception. Mais en plus elle ne pourra plus être comprise comme le lien de contact entre le moi et son monde, car chez Levinas il ne s'agit même plus d'un rendement subjectif du tout.

Chez Levinas la sensibilité dénomme ce qui arrive *avant* que quelque chose comme *le moi* soit constitué. *Sensibilité* nomme ainsi désormais, par un nom du passé, une dimension que seule la philosophie de Levinas (à notre connaissance) a désignée comme condition plus que transcendantale de toute subjectivité.

---

<sup>725</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Ed. Cit. p.94.

Nous parviendrons à comprendre cette notion de sensibilité pré-subjective, non-subjective, voire ante- et anti-subjective, ou du moins nous montrerons la manière comme nous nous l'expliquons à nous-mêmes. Mais ceci après un petit détour.

C'est que comprendre cette notion implique une révision de toute l'œuvre de Levinas, et une certaine compréhension de son évolution, non uniquement car son approche à la sensibilité, étant toujours novateur, a varié en harmonie avec la transmutation de son projet général, mais parce que la transmutation de son projet général est constituée par une rehiérarchisation des problèmes philosophiques, où la sensibilité comme sensibilité inter-humaine et enjeu éthique, prend la première place.

\*

Le projet lévinassien a toujours été phénoménologique, même quand il commençait à s'amorcer, dans des termes aussi proches à la critique littéraire qu'à la philosophie<sup>726</sup>. Pratiquement la totalité de ses premiers textes publiés, à partir de l'âge de 23 ans en 1929<sup>727</sup>, époque à laquelle il finit ses études de philosophie en Allemagne, ont été dédiés à la phénoménologie, notamment à celle de Husserl, et celle de Heidegger dans une bien moindre mesure. Sa thèse doctorale fut même sur l'intuition chez Husserl<sup>728</sup>.

Cette ligne de publication que Levinas tenait, produisant de commentaires philosophiques assez conventionnels, changea drastiquement en 1934 avec la publication des *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*<sup>729</sup> : Levinas a été élevé dans la culture juive, et la contingence en Europe pèse de plus en plus dans l'entre-deux-guerres.

Ayant fui avec sa famille de sa Lituanie natale en 1914, vers l'âge de 8 ans, il habite dans une ville Russe qui appartient actuellement à l'Ukraine jusqu'à l'âge de 14 ans, et arrive en France vers 17 ans, en 1923.

---

<sup>726</sup> Nous pensons à *De l'évasion*, article paru dans la revue *Recherches philosophiques* V, 1935-1936, p. 373-392. LEVINAS Emmanuel. *De l'évasion*. Montpellier : Fata Morgana, 1982.

<sup>727</sup> LEVINAS Emmanuel. « Sur les "Ideen" de M. E. Husserl ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1929, n°3-4, p.230-265.

<sup>728</sup> LEVINAS Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris : Alcan, 1930.

<sup>729</sup> LEVINAS Emmanuel. « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ». *Esprit*, 1934, n°26, p.199-208 & dans LEVINAS Emmanuel. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier : Fata Morgana, 1994, p.23-33.



Ainsi vers l'âge de 28 ans, cette vie marquée par l'histoire de l'Europe nazi, se prononce pour la première fois par ce texte de 1934 dans le sens d'une identification du judaïsme avec la libération<sup>730</sup>, et de l'hitlérisme avec la lourdeur d'un emprisonnement corporel.

Nous pouvons ressentir par ce texte comment Levinas saisit que, ce qui se passe à l'époque en Europe, ne relève plus, et depuis longtemps, d'un débat d'idées ou d'une divergence de points de vue.

Peu avant que l'exterminations systématique d'une pluralité de groupes humains se mette véritablement en place par le nazisme, Levinas comprend et manifeste que ce qui se passe n'est plus de l'ordre du conflit, de l'ordre de la polémique intellectuelle, ni même matérielle de modes de vie concrets ; ce n'est plus la critique d'un modèle politique particulier comme la démocratie, ou d'un ordre religieux particulier comme le judaïsme ou le christianisme, qui sont en jeu.

Il s'agit d'un anéantissement, d'une idéologie de l'anéantissement direct de l'autre, au sein de laquelle, de manière ineffaçable et cruciale pour nous, Levinas situe la question du corps, *le sentiment élémentaire du corps* comme un faisceau biologique de puissantes forces mécaniques capable et en droit d'exterminer ses semblables.

Et nous disons *de manière ineffaçable*, car nous ne pourrions plus oublier, lorsque nous tentons de produire de la philosophie *pour et à partir* des corps, qu'il s'agit d'une notion qui a été investie très concrètement d'un rôle capital dans le totalitarisme hitlérien :

« Plus qu'une contagion ou une folie, l'hitlérisme est un réveil des sentiments élémentaires.<sup>731</sup> (...) ce sentiment du corps, dont l'esprit occidental n'a jamais voulu se contenter, est à la base d'une nouvelle conception de l'homme. Le biologique avec tout ce qu'il comporte de fatalité devient plus qu'un *objet* de la vie spirituelle, il en devient le *cœur*. (...) L'essence de l'homme n'est plus dans la liberté, mais dans une

---

<sup>730</sup> LEVINAS Emmanuel. « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ». Esprit. Éd. Cit. p.200. *Le judaïsme apporte ce message magnifique. Le remords -expression douloureuse de l'impuissance radicale de réparer l'irréparable- annonce le repentir générateur du pardon qui répare. L'homme trouve dans le présent de quoi modifier, de quoi effacer le passé. Le temps perd son irréversibilité même.*

<sup>731</sup> *Ibidem.* p.199.

espèce d'enchaînement<sup>732</sup>. Une société à base consanguine découle immédiatement de cette concrétisation de l'esprit. Et alors, si la race n'existe pas, il faut l'inventer !<sup>733</sup> (...) le racisme ne s'oppose pas seulement à tel ou tel point particulier de la culture chrétienne et libérale. Ce n'est pas tel ou tel dogme de démocratie, de parlementarisme, de régime dictatorial ou de politique religieuse qui est en cause. C'est l'humanité même de l'homme.<sup>734</sup> »

Ce n'est pas que Levinas plaide particulièrement pour la démocratie ou pour le libéralisme, pour le christianisme ou pour le judaïsme ; son plaidoyer est pour toutes ces positions : c'est qu'il saisit la différence entre toutes ces idéologies politiques ou religieuses, toutes ces positions possibles, que tout en étant des positions fermées et fixes pour ceux qui les prennent, restent des positions *devant* les autres, *parmi* des autres, dans la communauté d'humains et de positions humaines multiples, semblables ou contraires.

Le totalitarisme hitlérien et toute idéologie de l'anéantissement de l'autre, n'est dans ce sens pas un positionnement ni une perspective ; c'est au contraire le projet de la destruction de toute position et toute perspective, et l'accomplissement de cette destruction quand il parvient à s'incarner en pouvoir politique.

Depuis ce texte, la phénoménologie devra partager à jamais sa place comme axe de travail et de publication principal de Levinas avec la pensée juive, sachant que quelques années après cette publication, en 1939, l'auteur sera fait prisonnier à Rennes et amené au Stalag XI-B, où il restera détenu cinq ans.

Reprendre ce moment de la bibliographie et la biographie lévinassienne est central non seulement pour comprendre l'évolution de sa réflexion sur le sentir, et l'évolution général de son œuvre dans laquelle celle-ci est inscrite, mais pour performer et maintenir une époque dans le mouvement fort qui nous amène à vouloir faire de la philosophie à partir du corps.

Il faut, en effet, garder nos distances : de la même manière comme nous faisons époque par rapport à l'idéalisme et au matérialisme, car les deux sont des dogmatismes, nous devons faire époque de leurs deux représentants conceptuels majeurs : l'esprit et

<sup>732</sup> LEVINAS Emmanuel. « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ». Éd. Cit. p.205.

<sup>733</sup> *Ibidem.* p.206.

<sup>734</sup> *Ibidem.* p.208.

le corps. Notre passé dualiste nous impose une double retenue et un travail de man-  
tension de la tension, d'équilibre dans un refus et une résistance biface.

\*

Dès sa sortie de captivité, dans ses deux premiers grands ouvrages publiés en  
1947, *De l'existence à l'existant* (DEE) et *Le Temps et l'Autre* (TA)<sup>735</sup>, les  
thématisations de la sensibilité lévinassiennes sont révélatrices d'un style  
philosophique propre, qui ne perdra jamais de vue les circonstances corporelles  
concrètes de la relation interhumaine, tout en reconnaissant ses limites, ses dangers,  
ses manquements.

Nous savons pourtant que ce style n'est pas encore mûr, et qu'il y aura des  
changements, notamment en 1974 avec *Autrement qu'être*, véritable expression  
d'une nouvelle philosophie.

Ces changements correspondent pour nous à une prise progressive, et puis  
définitive de conscience, liée à l'éthique, voire aux contraintes éthiques que les vécus  
de l'auteur lui imposent abruptement, mais qui comme tout traumatisme, prend des  
décennies à s'exprimer et être formulée clairement.

La prise de conscience est la suivante : sa parole ne peut surtout pas être  
ontologique, et au bout d'un moment elle ne pourra même plus être  
phénoménologique.

L'humain ne supporte plus que la philosophie se développe ainsi, sourde au  
fait que le déploiement de la pensée occidentale comme ontologie totalisante et comme  
théorie de la conscience puisse être lié aux catastrophes variées du vingtième siècle, et  
aux modes de fonctionnement sociétaux qui les ont précédées et permis.

Revenons sur ce qui montrent les textes sur cette prise de conscience ; prise de  
conscience qui implique toujours une thématization du sensible, qui se fait toujours  
chez Levinas dans une thématization du corps, de sa position ou de son rapport aux  
autres corps :

« Le lieu, avant d'être un espace géométrique, avant d'être l'ambiance concrète  
du monde heideggérien, est une base. Par-là, le corps est l'avènement même de la

---

<sup>735</sup> LEVINAS Emmanuel. *De l'existence à l'existant*. Paris : Vrin, 1990.

LEVINAS Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Première édition dans HERSCH Jeanne et alia. *Le Choix, le monde, l'existence*. Grenoble : Arthaud, 1947, p.125-196. Édition citée ici : LEVINAS Emmanuel. *Le temps et l'autre*. Čas a jiné. Praha : Dauphin, 1997.

conscience. En aucune façon, il n'est chose. Non seulement parce qu'une âme l'habite, mais parce que son être est de l'ordre de l'événement et non pas du substantif. Il ne se pose pas, il est la position. (...) De cet événement on ne rend pas compte quand, au-delà de l'expérience externe du corps, on insiste sur son expérience interne sur la cénesthésie. (...) Dira-t-on que la cénesthésie est plus qu'une connaissance, que, dans la sensibilité interne, il y a une intimité allant jusqu'à l'identification ; que je suis ma douleur, ma respiration, mes organes, que je n'ai pas seulement un corps, mais que je suis un corps ? Mais, là encore, le corps est un être, un substantif, à la rigueur un moyen de localisation, et non pas la manière dont l'homme s'engage dans l'existence, dont il se pose. (...) en lui s'accomplit la mue même d'événement en être.<sup>736</sup> »

Il est 1947, et nous observons un Levinas assez déterminé à continuer le chemin traditionnel de l'ontologie.

Certes, ce fragment montre sa distance par rapport aux discours disciplinaires habituels, physiologiques, religieux, etc. (trait distinctif de toute démarche phénoménologique), ainsi que sa distance par rapport à la phénoménologie elle-même, autant heideggérienne qu'husserlienne.

Ce fragment montre ainsi déjà l'originalité de sa démarche, et que dans ce qu'il appelle le lieu, la position, l'événement du corps, l'hypostase ou l'ici, une autre dimension se laisse entrevoir : une dimension d'avant la mondanité heideggérienne, et d'avant la conscience husserlienne, même dans ses niveaux élémentaires.

Ce fragment montre néanmoins non seulement l'originalité levinassienne, à ses commencements, mais également sa conviction de continuer dans la mouvance ontologique, de continuer à penser l'être, même si ce n'est qu'en termes d'événement.

Ainsi nous voyons un Levinas prêt à renouveler l'ontologie et renouveler la phénoménologie, mais uniquement pour mieux les continuer.

« La phénoménologie husserlienne et, grâce à Sartre et à Merleau-Ponty, la philosophie de l'existence et même les premiers énoncés de l'ontologie fondamentale de Heidegger, promettaient des possibilités philosophiques nouvelles.<sup>737</sup> Les analyses que nous allons entreprendre ne seront pas anthropologiques, mais ontologiques. Nous croyons, en effet, à l'existence de problèmes et de structures ontologiques (...) Il s'agit

<sup>736</sup> LEVINAS Emmanuel. De l'existence à l'existant. Éd. Cit. p.122-123.

<sup>737</sup> LEVINAS Emmanuel. Le temps et l'autre. Éd. Cit. p.16.

d'affirmer que l'être n'est pas une notion vide, qu'il a sa dialectique propre et que des notions comme la solitude ou la collectivité apparaissent à un certain moment de cette dialectique.<sup>738</sup> Une phénoménologie de la volupté, que je ne vais qu'effleurer ici (...) semble confirmer nos vues (...) sur l'absence de toute fusion dans l'érotique. La caresse est un mode d'être du sujet, où le sujet dans le contact d'un autre va au-delà de ce contact<sup>739</sup> (...) Freud ne cherche pas la signification de ce plaisir dans l'économie générale de l'être. Notre thèse qui consiste à affirmer la volupté comme l'événement même de l'avenir (...) cherche à rendre compte de sa place exceptionnelle.<sup>740</sup> »

Ce deuxième fragment correspond au deuxième texte important de 1947, TA, et les mêmes choses se laissent entendre : Levinas qui apprécie la phénoménologie et l'ontologie, mais qui cherche à les changer, à dire dans leur terrain et dans leurs termes autre chose, quelque chose qui s'exprime à ce moment de ses travaux déjà par les notions d'éros, de volupté, de contact, d'un contact qui est toujours un contact avec l'altérité, voire un contact impossible avec l'altérité, avec cette *catégorie qui ne rentre pas dans l'opposition être-néant, ni dans la notion d'existant*<sup>741</sup>.

L'ambiguïté et la tension sont de cette manière déjà très palpables : quelque chose appelle, se signale, la dimension qui l'intéresse, le seul thème possible de sa recherche, à savoir la rencontre inter-humaine, ou son incomplétude obligatoire, et tout sachant ou entrevoyant qu'il s'agit de quelque chose qui ne se laisse pas dire dans les catégories de l'ontologie ni de la phénoménologie, Levinas tient à faire de son projet un projet dans ces domaines.

Son projet à l'époque n'est autre que de trouver le rôle et la place de la rencontre inter-humaine et ses implications dans l'économie de l'être, comprendre ces ébauches d'expérience qui sont les expériences charnelles, ces amorces de vécu si fondamentaux, comme catégories ontologiques et structures de conscience. Il finira, au contraire, par trouver la place de l'économie de l'être et de la phénoménologie dans les replis de la rencontre.

---

<sup>738</sup> LEVINAS Emmanuel. Le temps et l'autre. Éd. Cit. p.28.

<sup>739</sup> *Ibidem.* p.148.

<sup>740</sup> *Ibidem.* p.150.

<sup>741</sup> *Ibidem.* p.146.

C'est ainsi que vers 1951, dans l'article *L'ontologie est-elle fondamentale ?*<sup>742</sup>, il est déjà clair que l'ontologie comme cadre, comme langage, comme visée, ne tient plus la route. Il ne s'agit plus de la remanier, mais définitivement d'en sortir.

« L'homme est le seul être que je ne peux rencontrer sans lui exprimer cette rencontre même. (...) Il y a dans toute attitude à l'égard de l'humain le salut — fût-ce comme refus de saluer. (...) Cette impossibilité d'aborder autrui sans lui parler, signifie qu'ici la pensée est inséparable de l'expression. Mais l'expression ne consiste pas à transvaser en quelque manière une pensée relative à autrui dans l'esprit d'autrui. Cela, on le sait non pas depuis Heidegger, mais depuis Socrate. (...) Elle consiste avant toute participation à un contenu commun par la compréhension, à instituer la socialité par une relation irréductible par conséquent, à la compréhension.<sup>743</sup> La relation avec autrui n'est donc pas ontologie. (...) Ce qui distingue la pensée visant un objet d'un lien avec une personne, c'est que dans celui-ci s'articule un vocatif : ce qui est nommé est, en même temps, ce qui est appelé.<sup>744</sup> »

Ainsi débarrassé de l'ontologie, le projet lévinassien peut commencer à s'exprimer comme une exploration de la sensibilité dans des termes *autrement* philosophiques :

« En quoi la vision du visage n'est plus vision mais audition et parole, comment la rencontre du visage — c'est-à-dire la conscience morale, peut-elle être décrite comme condition de la conscience tout court et du dévoilement, (...) quelles sont les conditions de l'apparition du visage, c'est-à-dire de la tentation et de l'impossibilité du meurtre, comment je peux m'apparaître à moi-même comme visage (...) — voilà les thèmes qui découlent de cette première contestation du primat de l'ontologie.<sup>745</sup> »

Si la phénoménologie s'est toujours occupée de la sensibilité, dans la mesure où ce qui apparaît est dit *apparaissant* justement par rapport à nos sens, et surtout par rapport à la donation du sens, au *faire sens* de la conscience, Levinas continuera cette ligne phénoménologique car il continue à s'occuper de l'apparition, mais de l'apparition si particulière qui est l'apparition d'autrui dans *le visage*.

<sup>742</sup> LEVINAS Emmanuel. « L'ontologie est-elle fondamentale ? ». Revue de Métaphysique et de Morale, 1951, n°1, p.88-98.

<sup>743</sup> *Ibidem.* p.94.

<sup>744</sup> *Ibidem.* p.95.

<sup>745</sup> *Ibidem.* p.98.

Alors le ‘thème’ de sa recherche continuera à être la sensibilité, mais dans ce sens *tout autre*, où elle dénomme, non pas ce qui apparaît, mais précisément ce qui se dérobe à l’apparition : la rencontre qui se produit avant que les complexes systèmes intentionnels de la manifestations transcendante se mettent en place.

Levinas n’aura de cesse à explorer ces thèmes énoncés en 1951.

Nous pouvons en fait situer le début de l’expression de la prise de conscience dont nous parlions plus haut, précisément dans ce texte : à partir d’ici Levinas ne fera que s’éloigner de l’ontologie, jusqu’à parvenir en 1984 à la reléguer définitivement de sa place au sommet du bâtiment du savoir, pour y placer l’éthique<sup>746</sup>.

Peu à peu mais sûrement, Levinas avancera dans ses explications de comment l’ontologie n’est pas fondamentale, car elle n’adresse pas la rencontre qui est première, mais une architecture subsidiaire, certainement utile à certaines fins, mais précisément parce qu’elle reste une construction intéressée, partielle et tendancieuse.

Ce n’est pas que l’éthique soit neutre, mais que dans la version lévinassienne elle trouve comment être impartiale, comment ne pas avoir à privilégier un groupe humain sur un autre, ni un humain sur un autre, les soumettant tous à la même obéissance à l’altérité, à la même responsabilité pour autrui.

L’efficacité de ce procédé reste à évaluer, encore de nos jours.

Il nous semble que cette éthique, non pas fondée sur la raison et le raisonnable, sur la compréhension et le partage du commun, mais sur l’asymétrie radical de nos corps dans leur contact, sur la responsabilité absolue de chacun pour la souffrance de l’autre, est encore en train de faire sa route, et peut-être un jour, étendue au-delà de l’humain, la responsabilité pour tout ce qui vit pourra être, non seulement en principe, mais de fait, la philosophie première, et la base de nos pratiques, autant philosophiques, que scientifiques et quotidiennes.

Dans tous les cas, ce qui est sûr c’est que Levinas lance franchement ce nouvel mouvement : il propose cette réorganisation des sciences et des disciplines sur la base non pas d’un universel abstrait, mais de la vulnérabilité de nos peaux et de nos chairs, de la douleur et la violence toujours possibles, de la responsabilité concrète qu’elles entraînent.

---

<sup>746</sup> LEVINAS Emmanuel. « Éthique comme philosophie première ». Dans HOTTOIS Gilbert, éditeur. Justifications de l’éthique. Bruxelles : Éditions de l’Université de Bruxelles, 1984, p.45-51.

Levinas lance ce mouvement, espérant influencer un changement à venir dans tous les domaines de la vie, dans toutes les cultures de la planète, et laisser l'ontologie définitivement derrière, comme ossement de notre passé.

Pour ce qui est de la phénoménologie, l'auteur a un peu plus de mal à la voir irréversiblement liée à ce qu'il veut modifier de ce passé.

Jusqu'à *Totalité et Infini*, en 1961, une dizaine d'années après mettre radicalement en question la place de l'ontologie, il continue à dénommer certains de ses travaux *Phénoménologie de l'Éros*<sup>747</sup>, et à donner une énorme place dans ses écrits à la comparaison de sa perspective avec celle de Husserl et celle de Heidegger.

Si bien que dans les textes de Levinas se dessinent des questions complètement différentes de celles des champs et méthodes classiques du savoir, ce n'est qu'en 1965 que l'on peut constater qu'il cherchera à dépasser complètement la terminologie phénoménologique.

Levinas s'approche ainsi de plus en plus de donner une expression achevée à la dimension signalée, non ontologique, non phénoménologique, de ses recherches :

« Le phénomène, l'apparition en pleine lumière, la relation avec l'être assurent l'immanence comme totalité et la philosophie comme athéisme. L'Énigme, intervention d'un sens qui dérange le phénomène, mais tout disposé à se retirer comme un étranger indésirable, à moins qu'on ne tende l'oreille vers ces pas qui s'éloignent, est la transcendance même, la proximité de l'Autre en tant qu'Autre.<sup>748</sup> »

De cette manière, la nomenclature de sa philosophie prend progressivement la forme qu'elle aura jusqu'à ses derniers écrits, laissant la phénoménologie et l'ontologie demeurer de plus en plus loin dans le passé, comme volets et branches d'un même mouvement : du mouvement du Même.

Dans ce contexte, même si le sensible n'évoque pour Levinas, depuis ses tout premiers écrits, rien de l'ordre de l'être-au-monde heideggérien, ni rien de l'ordre des couches de la conscience étudiées par Husserl<sup>749</sup>, nous savons que ce n'est pas pour autant qu'il reste dans l'ineffabilité ou dans une approche purement négative.

<sup>747</sup> LEVINAS Emmanuel. *Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité*. Éd. Cit. p.284. Partie B, section IV.

<sup>748</sup> LEVINAS Emmanuel. « Énigme et phénomène ». *Esprit*, 1965, n°6, p.1139.

<sup>749</sup> Tout en sachant qu'il a pu à un moment définir la rencontre avec l'autre comme une catégorie événementielle de l'être, ou son étude comme une phénoménologie (de la volupté, de l'éros, etc.).



Le sensible trouve au contraire chez lui une élucidation positive et systématique, même si elle s'étale et s'accumule au cours des décennies que son travail parcourt. Pour voir clairement ceci, nous allons réaliser nos schémas de la sensibilité chez Levinas seulement à partir de l'*Autrement qu'être*, livre assez tardif et ouvrage majeur de Levinas, dans la mesure où il achève la situation que nous venons d'esquisser, dans laquelle une problématique vitale hante précocement l'auteur, sa vie et l'histoire l'encouragent dans sa direction, mais la méthodologie, forcément nouvelle, et les mots pour l'approcher pertinemment, tardent à venir.

\*

L'*Autrement qu'être* de 1974 recueille toutes les formules qui sont venues au cours des années pour adresser les dynamiques de la sensibilité interhumaine (solitude, hypostase, position, jouissance, caresse, éros, contact, etc.), finalement en dehors du cadre de l'ontologie et la phénoménologie, c'est-à-dire ayant décidément compris la place de ces disciplines dans l'histoire, dans un certain passé, et qu'elles étaient des élaborations postérieures à la rencontre, inadéquates donc pour l'exprimer ou l'étudier.

Dans cet ouvrage, l'auteur n'hésitera pas à traiter l'ontologie et la phénoménologie comme synonymes, non seulement dans la mesure où elles appartiennent à un même passé, mais aussi dans la mesure où elles sont expression d'un même geste et un même registre de sens que Levinas dénomme le *Dit* :

« Le verbe être - champ de la diachronie synchronisable, de la temporalisation -c'est-à-dire champ de la mémoire et de l'historiographie- se fait quasiment structure et comme un étant se thématise et se montre. La phénoménalité -l'essence- se fait phénomène, se fixe, rassemble en fable, se synchronise, se présente, se prête au nom (...) Le verbe *être* dans la prédication (...) fait résonner l'essence, mais cette résonnance se ramasse en étant par le nom. Être, dès lors, *désigne* au lieu de *résonner*. (...) Dans le *Dit* se trouve le lieu de naissance de l'ontologie.<sup>750</sup> »

Avec ce principe, tentant de sortir du *Dit*, autant comme ontologie que comme phénoménologie, tentant de sortir de la parole qui sert uniquement à la thématisation, tentant d'adresser ce que Levinas conçoit comme le *Dire* préalable à ce *Dit*, cet ouvrage s'organise en trois parties : *L'argument*, *L'exposition* et *Autrement dit*.

---

<sup>750</sup> LEVINAS Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. p.54-55.

Ces parties correspondent très précisément à la confrontation par étapes que Levinas a dû réaliser au cours des années, pour parvenir à *dire* autrement, en dehors des procédés et présupposés de l'ontologie et de la phénoménologie.

La première partie adresse spécifiquement le langage de l'ontologie, la deuxième celui de la phénoménologie, et la troisième tente de s'exprimer dans le langage propre de *l'Autrement qu'être*.

C'est ainsi que *L'argument* contient juste un chapitre, dédié dans ses dix points à déjouer l'ontologie dans tous ses concepts et niveaux d'agissement : l'être, le néant, l'essence, la substance, la présence, la représentation, la manifestation, le présent, l'instant, le substantif, le *conatus essendi*, le Dit, la logique, le Logos, la Raison, le Même, le Moi, l'identité, la liberté, l'action, etc.

« Il s'agit de penser la possibilité d'un arrachement à l'essence. Pour aller où ? Pour aller dans quelle région ? Pour se tenir à quel plan ontologique ? Mais l'arrachement à l'essence conteste le privilège inconditionnel de la question : *où* ? Il signifie le non-lieu. L'essence prétend recouvrir et recouvrer toute exception – la négativité, la néantisation et déjà depuis Platon, le non-être qui 'dans un certain sens est'.<sup>751</sup> La proximité de l'un à l'autre est pensée ici en dehors des catégories ontologiques ou, à divers titres, intervient également la notion d'*autre* - que ce soit comme obstacle à la liberté, à l'intelligibilité ou à la perfection, que ce soit comme terme qui confirme en le reconnaissant, un être fini, mortel et incertain de soi - que ce soit comme esclave, comme collaborateur ou comme Dieu secourable. Partout, la proximité est pensée ontologiquement, c'est-à-dire comme limite ou complément à l'accomplissement de l'aventure de l'essence, qui consiste à persister dans l'essence et à dérouler l'immanence, à rester en Moi, dans l'identité. La proximité demeure distance diminuée, extériorité conjurée.<sup>752</sup> »

Dans cet effort de penser la rencontre autrement, dans cette quête de mots irréductibles qu'aucune manifestation du continuisme ne puisse assimiler, naissent des catégories non-ontologiques nouvelles, comme proximité, dés-intér-esse-ment, Dire, extériorité, non-lieu, u-topie, l'un-pour-l'autre, etc.

---

<sup>751</sup> LEVINAS Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. p.9.

<sup>752</sup> *Ibidem*. p.19.

Parmi les assez peu nombreuses notions de la tradition philosophique que Levinas conservera sans aucune modification dans leur écriture (toujours néanmoins accompagnées d'une explicitation de leurs nouveaux sens, Cf. *signification, subjectivité, infini* ou *transcendance*, par exemple), se trouve *sensibilité*, mot qui peut effectivement continuer à être utilisé pour signaler la rencontre et la proximité :

« Signification, proximité, dire, séparation (...) Faut-il aller jusqu'à donner un nom à cette relation de la signification saisie comme subjectivité ? Faut-il prononcer le mot expiation et penser la subjectivité du sujet, l'autrement qu'être, comme expiation ? (...) Du moins peut-on se demander si la subjectivité comme signification, comme l'un-pour-l'autre, ne remonte pas à la vulnérabilité du moi, à l'incommunicable, à la non-conceptualisable sensibilité.<sup>753</sup> »

C'est de cette manière que l'auteur introduit dans la première partie de son ouvrage le terme de sensibilité, comme une sorte d'ancrage dans le passé, dans le langage ordinaire et familier de la philosophie et du quotidien, qui va nous permettre d'avancer dans la nouvelle route proposée : signification, subjectivité, sensibilité, doivent continuer ainsi à circuler, avec tout leur héritage et toute leur charge ontologique, pour peu à peu s'en débarrasser, se nourrissant progressivement de cet autre régime de sens invoqué : l'autrement qu'être, la proximité, la vulnérabilité.

Ainsi, schématiser la sensibilité chez Levinas, signifie schématiser ce qui est autrement non-schématizable et davantage incommunicable, voire ce qui n'est même pas du tout communicable.

Si déjà notre démarche graphique semble inadaptée à la philosophie et aux idées, qu'en général se veulent multidimensionnelles, trop riches pour rentrer dans les marges d'une page, avec la philosophie de Levinas qui achève un degré encore plus haut d'irreprésentabilité, cette démarche peut paraître presque dérisoire. Nous y tenons pourtant, car ce n'est point *l'adéquation* que nous cherchons dans notre travail, même si nous aspirons à une certaine justesse. Ce que nous cherchons est plutôt un effet et une utilité, une performance didactique et pédagogique, dans l'amas philosophique où chaque idée qui survient semble moins pratique que celle qui la précède.

---

<sup>753</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Ed. Cit. p.17.

Le fragment que nous venons de citer nous montre que schématiser la sensibilité chez Levinas signifie également, schématiser la subjectivité même.

C'est dans le titre de sensibilité qui se concentre dans cet œuvre, toute la nouveauté et la richesse du travail levinassien. C'est ainsi que l'auteur donne pour titre aux deux premiers des quatre chapitres appartenant à la deuxième et principale partie de l'ouvrage (*L'exposition*), *De L'intentionnalité au sentir* et *Sensibilité et proximité*, respectivement. Dans ces deux chapitres il est question, d'abord, de dire comment la sensibilité peut être comprise hors du cadre de la phénoménologie et de la notion d'intentionnalité, en quelque sorte *avant* la conscience, pour après la saisir comme vulnérabilité dans la proximité. Le thème de la sensibilité est ainsi, tout simplement, le nœud thématique de la nouvelle philosophie, de cet *Autrement qu'être*.

Or nous savons que *dans cet ouvrage qui ne cherche à restaurer aucun concept ruiné*<sup>754</sup>, même les mots *sensibilité* et *sentir* vont devoir être métamorphosés : comme il est visible par les quatre titres de cette partie, il s'agit d'opérer une sorte de transition du vocabulaire traditionnel (de ce qui dans le vocabulaire traditionnel fonctionne encore pour dénommer la rencontre, sans trop la trahir, sans trop la réduire ; à savoir le terme *sensibilité*), vers le vocabulaire proprement levinassien (voire vers la proximité, la substitution, la responsabilité, la vulnérabilité ; tous ces termes qui vont évoquer le sentir, *autrement*).

Très symétriquement, Levinas maintient le terme *sensibilité* dans le titre des deux premiers chapitres de cette partie, et le supprime des titres de ses deux derniers chapitres, à savoir *La substitution* et *Subjectivité et Infini*, ce qui manifeste que la transition linguistique a été accomplie.

La partie finale, *Autrement dit*, consistera de son côté dans un seul chapitre, *Au dehors*, où dans une dizaine de pages Levinas fait une sorte de résumé des enjeux de l'ouvrage et de ce qu'y est réalisé.

Allons tout simplement maintenant au schéma de la sensibilité chez Levinas.

---

<sup>754</sup> LEVINAS Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. p.233.

Ce premier schéma est fait sur la base d'une double caractérisation de la sensibilité que Levinas fait dans *l'Autrement qu'être*, comme jouissance d'un côté, et comme exposition et contact de l'autre. Ces deux volets de la sensibilité ne sont qu'un et se comprennent dans cet ouvrage comme moments irréductibles de la proximité qui est ici *la signification du sensible*<sup>755</sup>.

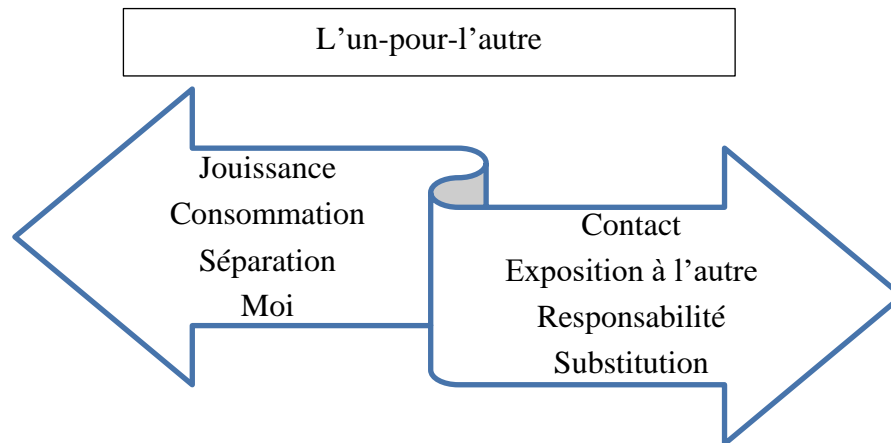


Figure 28 : SL1 Le sensible chez Levinas : les deux noms de la proximité.

Avec ce schéma nous voulons pour l'instant simplement fixer la double dénomination de la sensibilité comme proximité dans AE.

La représentation, comme nous avons déjà dit, fait particulièrement défaut chez Levinas, lorsque la notion de figure et de représentation elles-mêmes sont complètement inadéquates à la dimension évoquée par la proximité. Il est impossible de schématiser l'ouverture et la dépossession du *pour l'autre* qui surviennent à la jouissance dans le contact :

« (...) le contact est obsession par la trace d'une peau, par la trace d'un visage invisible que portent les choses et que seule la reproduction fixe en idole. (...) L'obsession tranche sur la rectitude de la consommation et de la connaissance. Mais la caresse sommeille dans tout contact et le contact dans toute expérience sensible (...) : le thématise disparaît dans la caresse où la thématisation se fait proximité.<sup>756</sup> »

Dans la sensibilité comprise comme proximité, Levinas veut nommer à la fois, d'un côté le moment de singularisation relative du sentant, la droiture de la jouissance, la séparation de la consommation, et d'un autre côté, le moment d'ouverture ou plutôt

<sup>755</sup> LEVINAS Emmanuel. *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*. Ed. Cit. p.79.

<sup>756</sup> *Ibidem*, p.96. Note en bas de page.

d'éclatement, de fission ou d'énucléation où ce singulier ne peut que se donner démesurément à autrui.

Cette énucléation est dite principalement par des formules et des figures tangibles : *le contact par les entrailles*<sup>757</sup>, la vulnérabilité, la maternité, la caresse, la blessure. Certes, ce contact déchirant, ce *pour l'autre*, est aussi dit par d'autres formules moins liées au toucher, par la *respiration* et par la *patience*, par exemple, mais il reste principalement abordé dans la sémantique de la chair et de la peau, dans la sémantique du toucher.

L'on pourrait dire même que dans la pensée de Levinas, le registre sémantique du toucher, du contact des peaux, de l'accouchement et la déchirure, de l'hémorragie, etc., sont les seuls à pouvoir exprimer la dimension d'avant le monde et d'avant la conscience que l'auteur évoque comme sensibilité ou proximité.

Mais ceci ne pourrait être fait qu'à condition de réduire le goût au toucher<sup>758</sup>, car pour Levinas le premier moment de la sensibilité, le moment de l'individuation relative de la jouissance qui vient être altéré par le contact, est surtout compressible comme consommation et délectation des nourritures dans le goût :

« Donner, être-pour-l'autre, malgré soi, mais en interrompant le pour-soi, c'est arracher le pain à sa bouche, nourrir la faim de l'autre de mon propre jeune. Le pour-l'autre de la sensibilité joue à partir du jouir et du savourer, si on peut s'exprimer ainsi. (...) c'est du savourer et du jouir que l'analyse de la sensibilité aura à partir.<sup>759</sup> (...) La sensation gustative n'est pas un savoir accompagnant le mécanisme physico-chimique ou biologique de la consommation (...) elle n'est pas un retentissement

<sup>757</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Ed. Cit. p.8. Note en bas de page.

<sup>758</sup> Comme nous avons vu, la réduction du goût au toucher est traditionnelle dans la philosophie occidentale d'après Aristote. La seule raison pour laquelle Aristote garde le goût comme un sens distinct du toucher, c'est parce qu'il se trouve seulement dans la langue et non pas dans toute la chair. Toucher et goût ne peuvent pas être interchangeables pour cette raison, mais si toute la chair pouvait savourer, alors le goût et le toucher nous sembleraient être le même sens. Même, malgré cette réflexion, Aristote dira que la langue exerce un toucher quand elle sent un goût, un toucher qui est déjà déterminé d'après Aristote, par l'état somatique et émotionnel du sentant. Cf. ARISTOTE. Traité de l'âme. Éd. Cit. p.51. *La langue est, on peut dire, le toucher de l'humide primitif, du vrai principe humide. On peut voir le rôle qu'elle joue, et lorsqu'après une très forte saveur on en goûte une toute différente, et lorsque l'individu est malade et que toutes les saveurs lui semblent amères, parce que sa langue, en effet, est imprégnée de cette amertume qu'il attribue à tous les objets.*

<sup>759</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Ed. Cit. p.72.

épiphénomène d'un évènement physique. (...) Mordre sur le pain, c'est la signification même du *savourer*. La saveur est la 'façon' dont le sujet sensible se fait volume (...) Avant toute réflexion, avant tout retour sur soi, la jouissance est jouissance de la jouissance, toujours manquant à elle-même (...) se satisfaisant déjà de ce processus impatient de la satisfaction, jouissant de son appétit. Jouissance de la jouissance avant toute réflexion, mais sans se tourner dans la jouissance vers la jouissance comme la vision se tourne vers le 'vu'. Par-delà la multiplication du visible en images, la jouissance est singularisation d'un moi dans son enroulement sur soi.<sup>760</sup>»

Ainsi, nous ne pourrions pas réduire en contact la saveur (l'assimilation et la jouissance, la fermeture et le plaisir individualisant, la séparation et le pour-soi qui signifie le goût) qu'en forçant beaucoup les mots de Levinas.

L'auteur présente ce moment de la sensibilité de singularisation relative dans la jouissance comme quelque chose de non simplifiable, comme une face nécessaire du sensible.

Sans mentionner que jouissance pour-soi et contact pour-l'autre sont des termes apparus chronologiquement à des moments bien différents du parcours levinassien. C'est ce qu'indique l'auteur dans AE : que c'est treize ans auparavant, dans *Totalité et Infini* (1961), que le sensible lui est apparu comme consommation et jouissance<sup>761</sup>.

Cet ouvrage, en effet, rejoignait et développait des analyses que nous avons pu observer depuis l'époque de l'interprétation de l'hitlérisme (1934), dans le sens d'établir un lien, d'un côté, entre l'égoïsme, la possession, la fermeture, l'emprisonnement matériel, le corps au sens le plus élémentaire, le corps jouissant, etc., et, d'un autre côté, entre la liberté, la générosité et la généralité de l'immatériel et de l'idée :

« C'est dans la générosité que le monde possédé par moi -monde offert à la jouissance- est aperçu d'un point de vue indépendant de la position égoïste. L'*objectif* n'est pas simplement objet d'une impassible contemplation. Ou plutôt la contemplation impassible se définit par le don, par l'abolition de la propriété inaliénable. La présence d'Autrui équivaut à cette mise en question de ma joyeuse

<sup>760</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Ed. Cit. p.92-93.

<sup>761</sup> *Ibidem*. p.94. Note en bas de page.

possession du monde. La conceptualisation du sensible tient déjà à cette coupure dans la chair vive de ma substance, de ma maison, dans cette convenance du mien à Autrui, qui prépare la descente des choses au rang de marchandises possibles. Ce dessaisissement initial conditionne l'ultérieure généralisation par l'argent. La conceptualisation est la généralisation première et le conditionnement de l'objectivité. Objectivité coïncide avec abolition de la propriété inaliénable ce qui suppose l'épiphanie de l'Autre.<sup>762</sup> »

Certes déjà dans cet ouvrage de 1961 Levinas propose trois rangs d'évènements : l'ordre de l'égoïsme et la possession jouissive, l'ordre du dépassement de cet ordre par la généralisation et la générosité, et l'ordre de l'épiphanie de l'Autre, de la caresse, de l'éros, qui se trouve supposé par les deux premiers.

Mais il est important pour nous de souligner qu'une certaine dichotomie entre l'emprisonnement, la fermeture, l'enfermement, d'un côté, et la liberté, l'ouverture, voire la mesure, de l'autre côté, opère profondément et depuis le début chez Levinas.

Les termes de sa pensée s'affinent d'année en année, et ainsi arrivera-t-il à formuler dans *l'Autrement qu'être* la subjectivation et la sensibilité comme personne auparavant. Mais il nous semble que des vestiges de cette dichotomie continuent à fonctionner là où rien n'est plus dichotomique, même dans les étapes les plus avancées de sa pensée.

Sans vouloir exagérer la spéculation, il nous semble que c'est le retour de cette dichotomie ce que nous observons étonnés dans l'arrivée du *tiers* à la fin de l'AE.

Mais pour l'instant, restons dans la jouissance, dans cette face de la sensibilité qui singularise, relativement mais inévitablement, le moi.

Nous parlons d'une singularisation relative car, certes, la jouissance correspond à la complaisance charnelle du moi, au *je savoure, je bois, je jouie*. Cette jouissance m'individualise.

Mais du même coup elle me fait sentir la blessure et la souffrance à venir : la séparation, la fin obligatoire de la jouissance, l'altérité des nourritures, la précarité de ce moi qui jouit seul et seulement grâce à ce qui ne jouit pas comme lui, en lui, dans son noyau. La jouissance est ainsi non seulement un moment de la sensibilité comme

---

<sup>762</sup> LEVINAS Emmanuel. Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Éd. Cit. p.73.



proximité qui aurait besoin d'être complété par la blessure et l'ouverture du contact, du pour l'autre, car elle est déjà cette blessure comme imminence de la souffrance, elle est déjà la vulnérabilité même de la sensibilité.

Pourquoi donc parler du contact ? Quelle serait la nécessité du contact si la jouissance est déjà la vulnérabilité comme individuation et désindividuation ? La différence entre la jouissance et le contact qui rend le contact nécessaire comme deuxième volet de la vulnérabilité, c'est que dans la jouissance le moi se contente de son manque, se satisfait de sa satisfaction et de son appétit constamment renouvelé.

Jouissance qui jouit d'elle-même, dans sa jouissance la chair s'enroule sur elle-même et génère ainsi les limites et le centre d'un moi défini : *la séparation en guise d'intériorité*<sup>763</sup>.

Elle doit être nommée à part et d'abord, pour pouvoir rendre compréhensible le moment où le moi ressent la séparation sans s'en contenter, devenant responsable en priorité et pour toujours de ce qui n'est pas lui-même, d'autrui dans son altérité. Il faut la jouissance pour bien saisir ce deuxième moment de la sensibilité comme proximité : le toucher comme *dénucléation de la jouissance où se noyaut le noyau du Moi*<sup>764</sup>, le pour-l'autre *en guise de responsabilité*<sup>765</sup>.

Ces deux moments du sensible chez Levinas ne sont point séparables : aucune *jouissance autour de laquelle le moi s'affirme et où il se complait et se pose*<sup>766</sup>, aucune jouissance individuelle donc, ne peut pour Levinas rester jouissance de soi.

Le *pour-soi* vient toujours et malgré lui à être *pour-l'autre*. De son côté, *la sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance*<sup>767</sup>.

Ce sont les deux moments irréductibles du sentir, qui correspondent chez Levinas aux deux moments de la subjectivité elle-même.

En effet, si Levinas se prononce contre l'ego transcendantal et contre une subjectivité de cette ordre-là, ce n'est point pour s'adonner à une aventure asubjective ou impersonnelle quelconque, à une ontologie ou à une mystique du non-individuel.

---

<sup>763</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Ed. Cit. p.100.

<sup>764</sup> *Ibidem.* p.81.

<sup>765</sup> *Ibidem.* p.100.

<sup>766</sup> *Ibidem.* p.71.

<sup>767</sup> *Ibidem.* p.93.

C'est au contraire pour donner du volume, de la chair, de la matière aux sujets que nous sommes, comme individus irréductibles à toute thématization et à tout concept qu'on veuille nous imposer :

« La subjectivité de chair et de sang dans la matière - la signifiante de la sensibilité, l'un-pour-l'autre lui-même- est signifiante pré-originelle, donatrice de tout sens car donatrice ; non pas parce que, pré-originelle, elle serait plus originaire que l'origine, mais parce que la diachronie de la sensibilité qui ne se rassemble pas en présent de la représentation, se réfère à un passé irrécupérable, pré-ontologique de la maternité et est une intrigue qui ne se subordonne pas aux péripéties de la représentation et du savoir, à l'ouverture sur des images ou à un échange d'informations.<sup>768</sup> »

Si Straus voulait dissocier le sentir de la connaissance, de la représentation et de la perception, Levinas veut aller loin davantage, disant que les deux modes de la sensibilité ou de la vulnérabilité, différent même des réceptivités les plus élémentaires et passives de la conscience.

Jouissance et contact différent même de l'origine de la conscience.

Il ne s'agit d'aucun échange ou communication avec le monde, car le monde n'est pas encore constitué.

Il ne s'agit d'aucun échange avec un autre comme une autre conscience car aucune conscience n'est constituée qui puisse opérer l'analogisation empathique.

Il ne s'agit d'aucune auto-affection de l'ego, car aucun ego n'est encore constitué.

*Autant le pour-soi de la jouissance que le pour-l'autre du toucher sont préalables à toute constitution transcendantale.*

« La proximité non-thématisée n'appartient pas simplement à l'horizon' du contact comme potentialité de cette expérience. La sensibilité - la proximité, l'immédiateté et l'inquiétude qui en elle signifient - ne se constituent pas à partir d'une aperception quelconque mettant la conscience en rapport avec un corps : l'incarnation n'est pas une opération transcendantale d'un sujet qui se situe au sein même du monde qu'il se représente ; l'expérience sensible du corps est d'ores et déjà incarnée. Le

---

<sup>768</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Ed. Cit. p.99.

sensible -maternité, vulnérabilité, appréhension- noue le nœud de l'incarnation dans une intrigue plus large que l'aperception de soi ; intrigue où je suis noué aux autres avant d'être noué à mon corps. L'intentionnalité - la noèse - que la philosophie de la conscience distinguerait dans le *sentir* (...) est (...) assiégée par le senti qui défait son apparoir noématique pour commander.<sup>769</sup> »

Pour mieux comprendre le sens de cette pré-éminence, de cette précédenace de l'autre sur le même, qui correspond à la précédenace de la sensibilité sur l'intentionnalité chez Levinas ; pour mieux comprendre le sens du *passé immémorial*<sup>770</sup>, de l'*avant*, de l'*en-deçà* et du *pré-* (*en-deçà-du-Même*, *en-deçà-de-l'origine*<sup>771</sup>, *en-deçà an-archique*<sup>772</sup>, *pré-originaire*<sup>773</sup>, *pré-ontologique*<sup>774</sup>, *pré-synthétique*, *pré-logique*<sup>775</sup>, etc.) dont il nous parle ; pour mieux voir, notamment, pourquoi ces précédenances ne doivent surtout pas être comprises comme un avant dans le temps, nous allons construire un schéma sur la base de notre schéma topologique de la conscience (Figure 9) et notre SL1 (Figure 28).

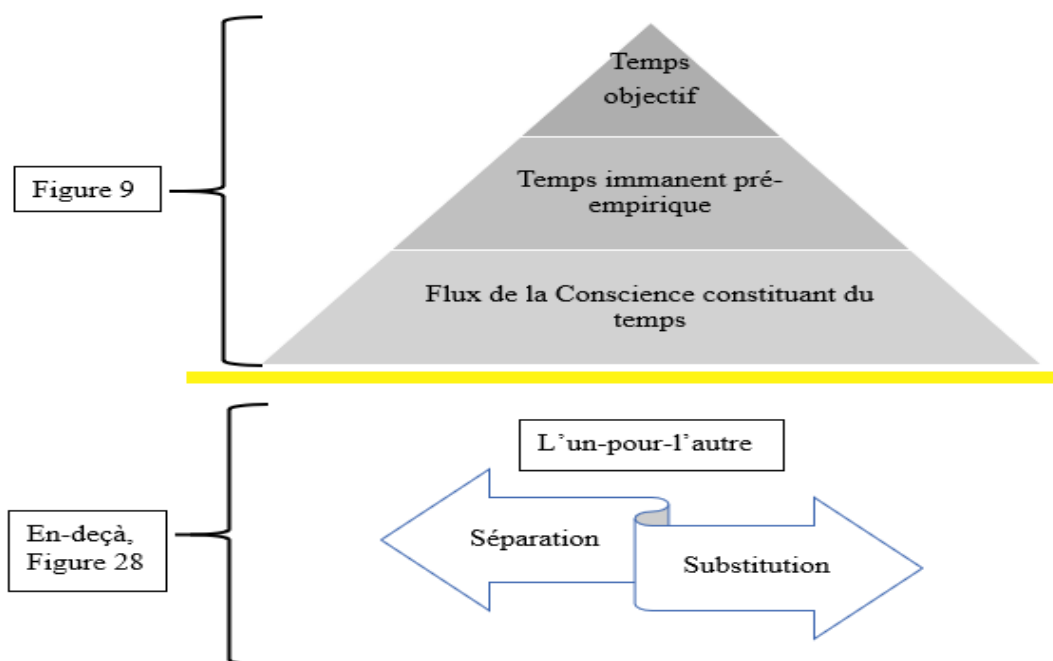


Figure 29 : SL2 Schéma topologique de l'un-pour-l'autre.

<sup>769</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Ed. Cit. p.96-97.

<sup>770</sup> *Ibidem.* p.113, 123.

<sup>771</sup> *Ibidem.* p.42.

<sup>772</sup> *Ibidem.* p.203.

<sup>773</sup> *Ibidem.* p.106.

<sup>774</sup> *Ibidem.* p.99.

<sup>775</sup> *Ibidem.* p.136.

Par ce schéma, nous tentons de concevoir topologiquement la dimension préalable à toute intentionnalité, et en conséquence à toute phénoménalité.

Ce non-phénomène de l'un-pour-l'autre qui précède toute mondanité et objectivité, toute intersubjectivité et subjectivité constituées, que Levinas nous invite à méditer.

Situer ainsi les choses nous permet de mieux voir pourquoi *la sensibilité est affection par le non-phénomène, une mise en cause par l'altérité de l'autre, avant l'intervention de la cause, avant l'apparoir de l'autre*<sup>776</sup> : à savoir, parce que la sensibilité dont parle Levinas reste dans la dimension inférieure de notre schéma, avant les dynamiques de constitution de la conscience représentées dans les niveaux temporels de la Figure 9.

La phénoménalité se situe dans la partie inférieure de notre schéma, elle se constitue dans la conscience, premièrement immanente du temps.

Le monde, avec ses objets et les rapports de cause entre eux, se constitue également seulement là-bas. Toute apparition n'est telle que dans ce monde-là.

Alors, Levinas pourra tout à fait dire que le visage du prochain *échappe à la représentation* et qu'*il est la défection même de la phénoménalité. Non pas parce que trop brutal pour l'apparaître, mais parce que, en un sens, trop faible, non-phénomène parce que « moins » que le phénomène*<sup>777</sup>.

Le sujet se constitue comme ego (puissant, intelligent et libre par définition), avec ses facultés (perception, imagination, entendement, volonté, etc.) également, uniquement dans la conscience, représentée par la Figure 9, partie supérieure de notre schéma. Levinas peut ainsi que la sensibilité de contact, voire la responsabilité pour l'autre est *irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat*<sup>778</sup>.

Finalement, ce schéma topologique des résultats des recherches autant husserliennes (Figure 9) que lévinassiennes (Figure 28), nous permet aussi comprendre plus directement le rapport entre les diverses approches philosophiques dont il a été question dans nos travaux, et les diverses dimensions qui les exigent.

---

<sup>776</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Ed. Cit. p.95.

<sup>777</sup> *Ibidem.* p.112.

<sup>778</sup> *Ibidem.*

Nous voudrions finir ainsi cette partie sur les schémas phénoménologiques de la sensibilité avec un dernier schéma, représentant les rapports entre ces diverses approches possibles, les dimensions sur lesquelles elles travaillent, et les concepts ou outils compréhensifs résultant de ces travaux :

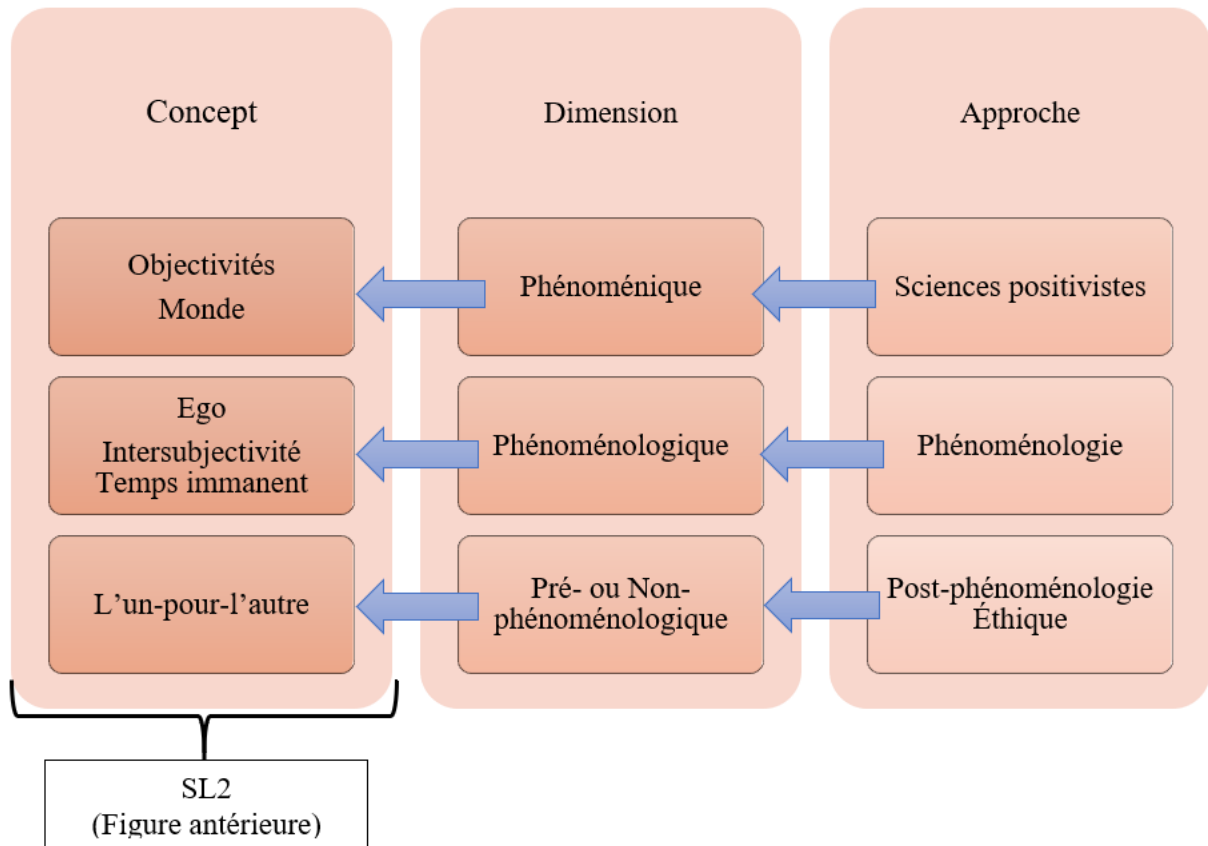


Figure 30 : Approches/Dimensions/Résultats.

#### IV.9. LE TOUCHER DANS LES MODELES PHENOMENOLOGIQUES DE LA SENSIBILITE.

*De ce sens cosmique, l'homme ne possède qu'une faible correspondance dans la sensation qui lui indique la position de son centre de gravité par rapport à la Terre, et qui ne doit pas lui faire défaut tant en repos qu'en mouvement. Les anges en revanche ont la sensation correspondante dans leur relation avec l'univers entier. Tandis que l'ange nous surpasse avec ce sens céleste, il se voit perdre en revanche notre sens terrestre le plus primitif lorsque lui sont retirés les membres qui ne sont relatifs qu'à la terre ferme, à savoir le toucher<sup>779</sup>.*

Achevée la révision des quatre modèles phénoménologiques de la sensibilité, nous pouvons nous occuper du rôle que le toucher joue dans chacun de ceux-ci.

Nous entamons cette tâche, sachant que pour nous le toucher est bien plus qu'un élément de l'organisation anatomique, physiologique, transcendante ou même éthique d'un vivant particulier, à savoir l'humain.

Nous entamons cette tâche sachant aussi que les partages phénoménologiques entre sensations esthésiques et kinesthésiques, par exemple, qui confinaient le toucher au royaume esthésique ou sensitif, ne sont ici qu'étudiés, non pas admis ou souscrits. Comme le montrent les mots de Fechner que nous citons en épigraphe, il nous semble que chaque chercheur, philosophique ou scientifique, phénoménologue ou physiologue, est libre de proposer le partage qu'il croit juste entre ces deux domaines de l'esthésie et de la kinesthésie, comme tout autre partage d'ailleurs.

Dans le cas de Fechner, dont les travaux ont fondé la psychologie expérimentale et le paradigme psychophysique sur lequel elle fonctionne, il considère que les sens esthésiques ou sensoriels sont ce qu'ils sont parce que nous sommes des êtres terrestres, tiraillés par des gravités multiples, et fortement par le centre de la terre.

Dans ces conditions nous développons des membres et ces membres ont un sens du toucher. Pour d'autres êtres que nous pourrions concevoir comme n'étant pas

---

<sup>779</sup> FECHNER Gustav Theodor. Anatomie comparée des anges, suivi de Sur la danse. Éd. Cit. p.48.

constitués par rapport à la Terre, comme pourraient être les anges, ces membres et le sens du toucher qui en dépend leur seraient inconnus.

Ils auraient pourtant un sens kinesthésique très développé, qui, comme le nôtre, leur révélerait leur centre et leur position comme un radar, mais non pas comme chez les humains, simplement par rapport au monde des objets et au centre gravitationnel de la terre, mais par rapport à l'univers entier.

Dans cette explication cosmique de l'anatomie et les sens des divers types d'êtres faite par Fechner, l'on peut dire qu'il y a, en effet, une claire distinction entre les sens esthétiques et kinesthésiques, existant même (ou étant concevables) des êtres sans toucher, ayant pourtant de la kinesthèse.

Or quand nous parlons du toucher dans la perspective phénoménologique singulière qui nous est propre, notre position est plutôt de considérer le mouvement somatique comme un volet du toucher ; ainsi, à la limite nous pourrions parler d'un *corps tacto-kinesthésique*<sup>780</sup>, ou de *tactokinesthèse*, pour donner un nom au phénomène que nous évoquons. Nous avons cette position, mais nous ne pourrions pas la développer avant la fin de nos travaux.

Dans tous les cas, nous devons établir clairement quelle est la place du toucher dans les modèles de la sensibilité étudiés.

C'est Husserl qui commence la thématization phénoménologique du toucher, déjà parce que c'est lui qui commence la phénoménologie telle que nous l'étudions ici. C'est donc l'empreinte de son travail qui va marquer toutes les phénoménologies postérieures. Cette marque husserlienne se résume à établir trois faits sur le toucher :

a. Le toucher est un sens corporel, de la chair du corps et non pas de son *Körper*, *Körper* qui se définit précisément pour son manque de sensation et mobilité, étant une dimension purement physique et objective.

b. Le toucher est un sens originaire aussi bien pour la constitution d'objets, que pour la constitution de sujets.

Dans le cas des objets, il les explore superficiellement et en proximité, pour déterminer leur texture, température, forme, limites, etc. en régulant la position, la

---

<sup>780</sup> SKLAR Deidre. Unearthing kinesthesia: groping among cross-cultural models of the senses in performance. Dans BANES Sally & LEPECKI André, éditeurs. *The Senses in Performance*. New York : Routledge, 2007, p.41. *The tactile-kinesthetic body*.

force et la qualité du toucher du sujet sentant. Dans le cas des sujets, le toucher agit de la même manière qu'avec les objets, d'une part déterminant leurs notes tactiles et s'auto-régulant en termes de force, pression, vitesse, etc., mais en plus il est présumé par le sujet sentant, par analogisation de son propre toucher, comme sens du sujet senti.

Cette constitution de l'alter ego comme sujet sentant par analogisation empathique du toucher propre et du toucher de l'autre, implique que, dès que l'on touchera l'autre, la dynamique du contact qui est déjà double quand elle concerne le seul ego (toujours quand je touche, je suis forcément touché : dualité du toucher), deviendra quadruple : autant le sujet sentant que le sujet senti, touchent et sont touchés dans un seul et même acte de contact.

c. Le toucher est fondamental également pour la constitution de la propre subjectivité, dans la mesure où il permet de reconnaître la position de notre propre corps, ses limites, notre enchaînement incassable à lui, et à tout ce qui lui arrive.

Nous devons néanmoins restaurer la thématization husserlienne plus en détail.

Cette thématization s'effectue dans le cadre des mêmes mouvements et oscillations que nous avons déjà traités, c'est-à-dire dans une visée qui est parfois celle d'éclaircir la constitution transcendantale de l'objectivité, voire du monde, et parfois d'éclaircir la constitution transcendantale du sujet, voire de l'intersubjectivité. On pourrait parler d'une oscillation entre visées plus ou moins profondes, ou visées avec une puissance de pénétration dans les couches et dynamiques constitutives plus ou moins élevée.

Nous savons également que, même si ces oscillations sont toujours présentes dans les travaux husserliens, il existe certains ouvrages qui sont réalisés avec une attention explicitement plus dirigée et concentrée sur la constitution de l'objet, comme les *Leçons de Chose et Espace*, et d'autres où cet intérêt diminue, sans jamais disparaître. Parlons d'abord donc des *Leçons* : ici comme ailleurs la thématization du toucher est subsidiaire des deux questions principales pour Husserl, à savoir la constitution objectale et la constitution subjective, avec un accent extrêmement marqué sur la première.

Ainsi il y a deux moments où le toucher est particulièrement adressé : au paragraphe 20, *L'extension spatiale de l'apparition* : '*Materia prima*' et '*Materia*



*secunda*’, et au paragraphe 47, *Incorporation des sensations kinesthésiques au corps propre*.

Au paragraphe 20, il s’agit d’établir trois distinctions fondamentales, à savoir la distinction entre *Raumform* et *Materie*, la distinction entre déterminités sensibles (*sinnlichen Bestimmtheiten*) matérialisantes et annexes (*materialisierende und anhängende Bestimmtheiten*<sup>781</sup>), et la distinction entre donation propre et impropre de ces déterminations sensibles par rapport à l’objet (*eigentliche und unteigenliche Gegebenheit*<sup>782</sup>). Ces deux dernières distinctions seront reprises en détail au paragraphe 22 de *Chose et Espace*.

Concernant la première distinction Husserl indique :

« D’un côté nous avons la figure corporelle et ses déterminités, telles que surfaces, sommets, arêtes, de l’autre côté les qualités qui recouvrent et remplissent l’espace, les colorations, qui s’étendent sur les surfaces et se séparent aux arêtes, de même les déterminités tactiles, le poli, la rugosité, la viscosité, ainsi que les déterminations de température et semblables. »<sup>783</sup>

Ainsi la première distinction est entre, d’un côté, *Raumform*, forme spatiale ou figure corporelle, comme ensemble de déterminations, pourrions-nous dire, géométriques ou cartésiennes (relatives à l’espace cartésien) : comme formes, surfaces, etc. Et de l’autre côté, *Materie* ou déterminités sensibles de cette figure corporelle (couleur, texture, son, etc.).

De ce deuxième élément de la première distinction émerge la deuxième distinction, à savoir celle entre déterminités matérialisantes et non matérialisantes ou annexes.

Concernant cette deuxième distinction il faut dire qu’elle se produit au sein des déterminités sensibles, qui correspondent aux pleins de sensation, comme les pleins visuels, tactiles, olfactif, etc.

Ces pleins (*die Füllen*) de sensation remplissent la figure spatiale, mais de manières diverses, et c’est en cela qui réside cette deuxième distinction : il y aura deux

---

<sup>781</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 16 Ding und Raum*. Éd. Cit. p.67.

<sup>782</sup> *Ibidem*. p.72.

<sup>783</sup> HUSSERL Edmund. *Chose et espace*. Éd. Cit. p.91.

types de remplissage ou deux types de *pleins* en relation à ces deux modes de remplissage spatial.

Il existe un remplissage direct de la figure spatiale, donné par les pleins tactiles et visuels, et un remplissage indirect, c'est-à-dire un remplissage qui se fait par liaison à ces *pleins originaires* (*Urfüllen*<sup>784</sup>) de la vision et du toucher, comme les remplissages acoustiques, thermiques, de douleur, etc.

Autrement dit, ce n'est que grâce au toucher et à la vision comme complexes sensibles primaires, directement liés à l'extension du *Körper* des objets ou des sujets mondains, que les sons, les odeurs, etc., seront aussi reliés et localisés dans l'extension de ces objectivités : j'entends un bruit indistinct dans la forêt, et à moins de pouvoir voir d'où il vient, je ne pourrai que supposer avec peu de certitude ce qui l'a produit ou émis.

Les remplissements ou les pleins originaires correspondent aux déterminités sensibles dits *matérialisantes*, et ceux qui s'attachent par eux à l'objet, comme le son, correspondent aux déterminités sensibles *annexes*.

Ces deux types de remplissage se trouvent pourtant imbriqués dans la continuité de la chose matérielle, grâce à son extension de *Raumform* unitaire.

La troisième distinction entre donation propre et impropre par rapport à l'objet de ces déterminités sensibles, vient se poser sur le premier élément de cette deuxième distinction, à savoir sur les déterminités matérialisantes ou les pleins originaires : la vue et le toucher.

C'est seulement par rapport à ces deux complexes sensoriels en direct lien avec l'extension de la figure spatiale qu'il existe une sorte de complémentarité qui donne lieu à la distinction entre donation propre et impropre.

Cette complémentarité de la vue et du toucher correspond au fait qu'ils sont des sens mutuellement excluants, en tant que donateurs de l'objet : en parlant strictement, ce qui est vu ne peut pas être simultanément touché, et ce qui est touché ne peut pas simultanément être vu.

Du moment où je touche quelque chose, cela implique que j'ai réduit la distance entre cette chose et moi au maximum, pour me mettre en contact tactile avec

---

<sup>784</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana* 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.72.

elle, et que j'ai produit ce contact tactile, en couvrant la chose par un morceau de ma peau. Inversement, du moment où je vois quelque chose, cela implique que j'ai augmenté la distance entre cette chose et moi suffisamment, pour me mettre en *contact visuel* avec elle : *Là où la main couvre, il y a aussi de la couleur, mais elle n'est pas vue au sens propre, et là où on voit simplement, il y a aussi du résistant, du rugueux ou poli et semblables, mais cela n'est pas perçu en propre, ce n'est pas senti de façon tactile, ni d'autre part vu*<sup>785</sup>.

Je peux, certes, voir parfois la rugosité qui est une détermination tactile, mais cela d'une manière impropre, par l'interprétation des irrégularités lumineuses sur une surface donnée.



Figure 31 : Rugosité visuelle.

Cette photographie est dans le domaine public car son copyright est CC0.  
Image obtenue de PXHERE.  
Disponible en ligne sur : < <https://pxhere.com/es/photo/741548> >

Corrélativement on peut toucher la rondeur d'un objet (à savoir, sa forme qui est une donnée proprement visuelle), mais également de manière impropre, par l'interprétation des données tactiles consécutives que la surface ronde imprime sur la partie de mon corps qui la touche.

---

<sup>785</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 16 Ding und Raum*. Éd. Cit. p.99.

Cette sorte de synesthésie naturelle entre la vue et le toucher où l'on peut voir le tangible et toucher le visible<sup>786</sup> même si ce n'est que d'une manière impropre, a clairement ses limites : nous ne pouvons pas toucher une couleur, par exemple.

Mais il nous semble que ces limites sont aussi flexibles jusqu'à un certain point, ou plutôt franchissables, par exemple par le développement de la connaissance des correspondances existantes entre les propriétés physiques.

Ainsi en tant qu'enfants nous apprenons que la chaleur dans la peau est indiquée par la couleur rouge, alors nous pouvons *voir*, non seulement la température d'un corps, mais aussi nous pouvons interpréter et lire par exemple la timidité d'un individu dans sa peau. Nous pouvons de cette manière, non seulement voir ce qui est tactile de manière impropre, mais voir aussi de manière indirecte davantage, par exemple les sentiments d'un sujet.

Dans tous les cas, force est de constater avec Husserl que la vue et le toucher sont dans un lien tout particulier avec l'objet et entre eux ; en contraste avec les autres modalités sensorielles.

Ce qui nous intéresse est de comprendre cette dernière distinction entre donation propre et impropre : l'apparition en propre est celle qui est directement donnée à un sens particulier.

Le son et d'autres déterminités annexes ne peuvent jamais être donnés *en propre*, mais toujours de manière impropre grâce à la vue et le toucher. Tandis que ces pleins originaires peuvent donner l'objet en propre : par exemple, la mollesse du pain frais que nous sentons entre nos mains est donnée *en propre*, sa couleur brun clair que nous voyons aussi. Son arôme pourtant est localisé, comme toutes ses autres déterminités annexes, grâce à la vision et au toucher dans la figure de l'objet (vision + toucher) qui se matérialise ainsi dans ce pain-*ci*.

Nous pouvons dire que la donation impropre a ainsi trois acceptions : premièrement, la donation impropre des déterminités sensibles annexes par rapport aux déterminités sensibles dites *matérialisantes* ; deuxièmement la donation impropre entre la vue et le toucher, quand par exemple, c'est la vue qui est en action, mais c'est

---

<sup>786</sup> Il est intéressant et important de contraster cette synesthésie relative entre vue et toucher propre à une description phénoménologique, du complet empiétement qui existe entre eux dans une ontologie continuiste comme celle de Merleau-Ponty.

une donnée tactile qui est collectée ; et troisièmement la donation impropre de ce qui n'est donné de manière présente par aucun sens, ni matérialisant ni annexe.

Restons sur ces deux dernières acceptions qui représentent deux intensités de la donation impropre tout à fait diverses.

D'un côté nous avons la donation impropre que nous venons de voir, entre vue et toucher, où une détermination visuelle est donnée de manière impropre au toucher, ou vice-versa, comme dans notre exemple de la rugosité que je vois par une irrégularité visuelle, où la rugosité est donnée à la vue, mais improprement.

La rugosité comme les autres déterminités tactiles, ne peut être donnée proprement qu'au toucher.

La couleur comme d'autres déterminités visuelles, ne peut être proprement donnée qu'à la vue.

Cette exclusion mutuelle détermine une première intensité de donation impropre.

D'un autre côté, nous avons la donation impropre de quelque chose qui ne se donne pas du tout sensoriellement au moment présent : c'est le cas typique en phénoménologie des faces cachées des objets, de leurs faces arrière ou de leurs contenus, par exemple notre dos, le revers de l'écran, la face cachée de la lune, les pages qui se trouvent au-dessous de la page que je lis, ou les pièces de la maison dans lesquelles nous ne sommes pas.

Toutes ces choses sont données improprement d'une manière *essentiellement autre*<sup>787</sup> que les déterminités sensibles ne le sont quand elles sont perçues par un sens qui n'est pas celui qui leur correspond.

Cette donation impropre ne relève point du sensoriel mais des rendements de la conscience non charnels décrits ici par Husserl comme imaginaires<sup>788</sup>.

Avec le paragraphe 47 de ces *Leçons* Husserl parvient déjà à thématiser le toucher comme toute la phénoménologie postérieure le fera, à savoir, selon l'exemple paradigmatique du touchant-touché : *Si je touche ma main droite avec la main gauche, l'apparition de la main gauche et [celle] de la main droite se constituer*

<sup>787</sup> HUSSERL Edmund. Chose et espace. Éd. Cit. p.100.

<sup>788</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 16 Ding und Raum. Éd. Cit. p.75.

*réciroquement avec les sensations tactiles et kinesthésiques, l'une se mouvant sur l'autre de telle et telle manière.*<sup>789</sup>

Par ces sensations provenant non pas d'un objet autre, mais du corps propre lui-même, le phénoménologue se découvre comme nous l'avons vu, étant une réalité biface, d'un côté un objet parmi d'autres dans le monde des interactions causales, et d'un autre côté comme *Leib* en tant que *Leib*, vivant, sensible, vulnérable et libre. Ce sont *les sensations tactiles et les sensations entrelacées avec elles, au nombre desquelles (...) les sensations de place et les sensations de mouvement*<sup>790</sup>, qui vont être localisées dans chacune des parties tactiles du corps, doigts, mains, jambes, etc., révélant non seulement le statut tout à fait particulier de la chair, mais aussi son unité de corps alliant divers membres tactiles, chacun avec ses complexes de sensations<sup>791</sup>.

De cette manière, en 1907 Husserl fait déjà tous les pas pour lesquels la phénoménologie est reconnue, concernant l'analyse de l'important rôle du toucher, autant pour la constitution d'objet que pour la constitution de sujet.

Les travaux du deuxième volume des *Idées*, venus bien plus tard ne vont qu'enrichir ces analyses par des exemples plus précis et davantage nombreux, surtout autour de ce que Husserl désigne comme le fonctionnement normal, altéré et pathologique des diverses modalités de la sensation.

Comme nous le savons, la différence entre ces deux ouvrages sur la chair, et subséquemment entre leur thématisation sur le toucher, réside dans l'accent husserlien ou l'intérêt de l'auteur, qui oscille entre la recherche sur la constitution de l'objet et la recherche sur la constitution du sujet, sans jamais laisser une des deux complètement de côté. L'accent dans les *Leçons* est sur l'objet, tandis que dans le deuxième volume des *Idées* il porte sur le sujet, mais ce sont deux ouvrages qui, tout en prenant des perspectives et des styles différents, vont rester profondément similaires.

En conséquence, si le paragraphe 47 des *Leçons*, où la question du toucher apparaissait dans l'analyse de l'exemple paradigmatique de la phénoménologie (le contact main gauche/main droite), avait pour titre *Incorporation des sensations*

---

<sup>789</sup> HUSSERL Edmund. *Chose et espace*. Éd. Cit. p.198.

<sup>790</sup> *Ibidem*.

<sup>791</sup> *Ibidem*. p.357.

*kinesthésiques au Leib*, nous allons voir le même exemple apparaître au paragraphe 36 du deuxième volume des *Idées* intitulé *Constitution de la chair comme porteuse des sensations localisées ou Empfindnisse*<sup>792</sup>.

En ce qui concerne le toucher, sans tomber dans la répétition inutile, mais dans un véritable mouvement d'approfondissement de la recherche, ces deux ouvrages restent aussi extrêmement conformes, concordants.

En effet, dans le deuxième volume des *Idées*, le toucher est toujours thématiqué comme un plein de déterminités sensibles originaire (dans ce volume référé *comme taktuelles Schema* ou *taktuelles Raum*<sup>793</sup>), fondamental pour la matérialisation ou l'apparition non purement fantasmagorique des choses.

Son rapport étroit avec la vue continue à être thématiqué, et Husserl parle ainsi dans ce volume *d'images tactiles (Tastbilder*<sup>794</sup>), de diverses *colorations* du toucher<sup>795</sup>, etc., allant jusqu'à dire que toute constitution chosique normale est celle qui est faite à partir de la vue et du toucher, agissant synergiquement<sup>796</sup>.

« Par la perception tactile (*Tastwahrnehmung*), je suis toujours perceptivement dans le monde, en lui je suis orienté et je peux saisir et connaître ce que je veux. Ensuite, je peux aussi voir (visuellement, le monde n'est pas donné sans cesse, cela est plutôt un avantage de la sensibilité tactile), et ce sont les *mêmes* choses qui ont de la couleur, même si je ne les vois pas directement, car, en fait, je peux, si je n'en suis pas empêché, m'avancer jusqu'à ce que je les voie, lever les paupières, tourner ou fixer la tête, etc. Dans ce sens, le toucher joue toujours son rôle, puisqu'il est manifestement privilégié dans les contributions à la constitution de la chose.<sup>797</sup> »

---

<sup>792</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.144. §36. *Konstitution des Leibes als Trägers lokalisierter Empfindungen (Empfindnisse).*

<sup>793</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.38.

<sup>794</sup> *Ibidem.* p.69.

<sup>795</sup> *Ibidem.* p.68.

<sup>796</sup> *Cf. Ibidem.* p.54, 60.

<sup>797</sup> *Ibidem.* p.70. *Durch Tastwahrnehmung bin ich immer wahrnehmend in der Welt, weiß ich mich in ihr zurechtzufinden und kann ich, was ich will, fassen und kennenlernen. Ich kann dann auch sehen (visuell ist die Welt nicht immerfort gegeben, das ist vielmehr ein Vorzug der Tastsinnlichkeit), und es sind dieselben Dinge, die die Farbe haben, auch wenn ich sie nicht gerade sehe, da ich ja, wenn ich nicht gehindert bin, hingehen kann, bis ich sie sehe, bzw. die Augenlider heben, den Kopf wenden, fixieren usw. kann. Dabei spielt der Tastsinn immer seine Rolle, wie er ja offenbar bevorzugt ist in den Beiträgen zur Dingkonstitution.*

Le toucher est ainsi chez Husserl le sens fondamental et prioritaire, même par rapport à la vue, car c'est le seul sens qui ne dort pas, le seul sens par lequel nous sommes en permanence au monde, le seul sens par lequel nous sommes toujours dans la donation du sens, le sens qui contribue le plus largement aux possibilités kinesthésiques du libre mouvement, et (de ce fait peut-être) le sens qui contribue le plus à la constitution de chose en général, celui qui *donne le contenu objectif optimal*<sup>798</sup>, au point que c'est pour Husserl dans le toucher qui réside l'identité de la chose : *im Tastsinn hält sich die Identität des Dinges*<sup>799</sup>.

Cet approfondissement de l'analyse husserlienne n'est ainsi pas uniquement un développement, mais aussi une certaine modification par rapport aux *Leçons*, car l'unité des choses ne tient plus purement à la continuité de l'extension de la figure spatiale, mais au toucher lui-même. Le toucher serait en lui-même source d'unité, non seulement par reliure à la *Raumform*.

Dans ce volume en effet, Husserl élargi sa vision de la constitution de l'objet unitaire, plaçant aussi le toucher à la base, non seulement de la constitution de la nature objective, mais tout simplement à la base de la distinction entre *illusion* et *réalité*<sup>800</sup>.

Le toucher accomplit non seulement la localisation des sensations dans l'extension de l'objet, ni seulement la correction des perceptions de la chose quand celles-ci sont affectées par l'altération soit d'un organe des sens, soit de l'appréhension de certains groupes de sensations.

Le toucher accomplit également la localisation des sensations correspondantes à la chair elle-même (les *Empfindnisse*) en elle-même, permettant ainsi la constitution du corps propre en tant que propre, du corps propre en tant qu'apparaissant, et en conséquence de l'intersubjectivité transcendantale que d'un point de vue husserlien implique un *contact spirituel*<sup>801</sup>, par appréhension empathique mutuelle entre ces corps expressifs et apparaissants : *La chair en tant que telle ne peut à l'origine être*

---

<sup>798</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch. Éd. Cit. p.69. *Optimale konstitutive Gehalt*.

<sup>799</sup> *Ibidem*.

<sup>800</sup> *Ibidem*. p.78.

<sup>801</sup> *Ibidem*. p.350. *geistige Berührung*.



constituée que dans la tactualité et dans tout ce qui est localisé avec des sensations tactiles telles que la chaleur, le froid, la douleur, etc.<sup>802</sup>

Nous pouvons voir ainsi que les conclusions sur le rôle du toucher dans les deux ouvrages que nous avons révisés, sont essentiellement les mêmes, le plaçant comme une des modalités sensorielles foncières (la première dans le deuxième volume des *Idées*), autant pour la constitution d'objet que pour la constitution de sujet.

Ce qui compte maintenant c'est que la dynamique de la perception que nous avons thématifiée à maintes reprises, soit déjà complètement claire.

C'est au sein de cette dynamique que le toucher jouera son rôle, et au fond ce n'est que cette dynamique qui restera comme le plus durable enseignement de la phénoménologie concernant le sensible :

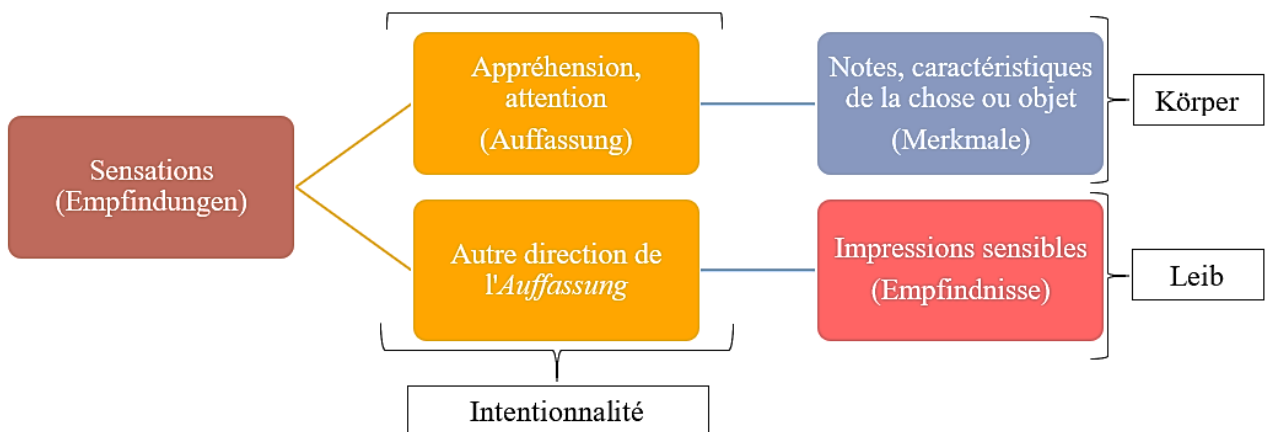


Figure 32 : Perception chez Husserl.

Dans ce schéma de la perception nous avons donc trois moments : en brun, le moment de la sensation (où sont impliquées toutes les modalités sensorielles), en jaune le moment de l'intentionnalité avec son appréhension, soit dans le sens de la constitution d'objet (en haut), soit dans le sens de la constitution de sujet en tant que sujet (en bas), et finalement le moment des résultats de l'*Auffassung* ou appréhension, à savoir, en bleue les notes objectives (*Merkmale*), et en rose les *Empfindnisse* ou impressions sensibles.

Toute sensation ressentie suit les deux routes de notre schéma, la route inférieure qui produit les *Empfindnisse* et la route supérieure qui produit les

<sup>802</sup> HUSSERL Edmund. *Husserliana 4 Ideen. Zweites Buch.* Éd. Cit. p.150. *Der Leib kann sich als solcher ursprünglich nur konstituieren in der Taktualität und allem, was sich mit den Tastempfindungen lokalisiert wie Wärme, Kälte, Schmerz u.dgl.*

caractéristiques objectives. C'est-à-dire que toute sensation est d'une part, appréhendée comme appartenant au corps propre, se diffusant (*aubreiten*) ainsi dans la chair, à l'endroit, à l'organe et au moment de la sensation, et d'autre part, toute sensation est également en train de nous impliquer constamment au cœur du système du monde et ses objets. Ces deux types d'appréhension sont toujours présents, et en générale sont purement passifs et athématiques.

Nous pouvons néanmoins porter une attention thématique sur eux, et pour ainsi dire *percevoir la perception*, autant dans son volet de diffusion des *Empfindnisse* produites en nous, comme dans son volet de caractéristiques des objets perçus.

Le cas paradigmatique des mains appartenant à une même chair qui se touchent, ne change en rien cette dynamique de la perception.

Il s'agit d'un exemple révélateur de cette dynamique parce qu'il la dédoublé, et nous permet ainsi de voir que c'est une dynamique qui se démultiplie au fur et à mesure que les surfaces tactiles d'un même corps rentrent en contact.

Ainsi, si nous serrons la pointe d'un de nos doigts index contre la pointe d'un de nos pouces, nous sentirons la dynamique de la perception dédoublée : mon index peut explorer mon pouce comme objet, voire sa forme, sa température, et se sentir lui-même touchant, ce qui se trouve dédoublé car mon pouce peut aussi explorer mon index comme objet, et ressentir également ses propres *Empfindnisse* tactiles.

Si maintenant nous fermons une de nos mains, nous pouvons remarquer qu'il y a non seulement une démultiplication de la dynamique de la perception entre le haut de notre paume et les pointes de nos doigts pliés qui la touchent, mais entre chacune des pointes des doigts et la paume, et entre chacune des faces latérales des doigts et les faces des autres doigts avec lesquelles elles sont en contact.

La dynamique de la perception se trouve ainsi dédoublée *autant de fois que points de contact* nous trouvons dans notre poignée fermée.

\*

Pour présenter la place du toucher dans la pensée de Straus, nous devons nous rappeler qu'il ne s'agit pas, à la différence de la phénoménologie husserlienne, de comprendre le toucher dans le cadre des sensations qui se prêtent à la perception.

Il nous intéresse au contraire de voir ce qui est le toucher dans le cadre de la théorie de Straus sur *le processus d'explication avec le monde*<sup>803</sup> qui est le sentir.

Ce sentir est pour Straus une communication première constituée de manière multimodale par tous nos sens, dans une continuité originnaire qui doit forcément être brisée pour pouvoir percevoir et performer tous les rendements supérieurs et alternatifs de la conscience qui s'appuient sur la perception : *Dans le sentir, nous glissons au-delà, dans le percevoir nous sommes arrêtés.*<sup>804</sup> *Ce n'est que par opposition à la réalité sensorielle originelle que les pensées peuvent être éprouvées comme pensées, les représentations comme représentations, les rêves comme rêves.*<sup>805</sup>

Si ce n'était pas par cette complète discontinuité entre le sentir et la perception, on pourrait dire que Straus thématise le toucher de manière assez similaire à Husserl :

« C'est la même chose que je peux voir et toucher ; je saisis le crayon mais pas et le jaune ; je touche la chose visible mais pas la couleur. *L'autre* est ce qui est commun à tous les sens mais chaque sens le perçoit d'une façon particulière. Cela ne signifie pas que le sens singulier perçoit, mais que le sujet doué d'expérience vécue est orienté vers ce quoi au moyen de chacun de ses sens. Mais ce quoi ne se révèle jamais complètement ni immédiatement et ce n'est qu'indirectement que nous pouvons le saisir, le comprendre et le dénommer. Nous ne pouvons jamais l'appréhender totalement.<sup>806</sup> »

Cette description de Straus où les sens sont complémentaires et montrent uniquement certaines faces de la chose, et où la vue et le toucher sont repris comme les sens exemplaires, ressemble sans doute aux descriptions husserliennes.

Or il faut comprendre l'extension de la différence entre ces deux phénoménologies.

Il faut tenter de comprendre ce qui signifie la discontinuité entre le sentir et la perception dont parle Straus : c'est que par chaque perception nous perdons en quelque sorte *le sentir*, dans chaque thématisation d'un contact, nous avons toujours cessé de le vivre. Ceci rapproche fortement la thématisation du toucher de Straus à celle de

---

<sup>803</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.430.

<sup>804</sup> *Ibidem.* p.431.

<sup>805</sup> *Ibidem.* p.331.

<sup>806</sup> *Ibidem.* p.273.

Levinas : les deux auteurs nous proposent de méditer à un sensible aussi fondamental qu'insaisissable, aussi important pour toute la dynamique intentionnelle de la conscience, qu'en complète discontinuité avec elle.

Dans le cas de Straus cette discontinuité fait que sa thématization du toucher, comme de toutes les autres modalités sensorielles, soit très novatrice et riche. En effet, lorsque l'on ne pense plus le sentir dans la visée de l'exploration perceptive et de la connaissance, ni dans le cadre de l'objectivité et de l'avidité d'informations et de données, il apparaît avec des déterminations tout autres, que nous devons pouvoir appliquer au toucher.

Ainsi par exemple, si pour Straus la thématization du sentir comme communication et explication avec le monde, exige la distinction totale entre la perception et l'expérience vécue du sentir, l'on doit savoir pouvoir appliquer cette distinction au cas du toucher, comme à toutes les autres modalités du sentir : *Il faut séparer le toucher de l'acte de toucher de la même manière qu'entendre d'écouter et voir de regarder.*<sup>807</sup>

C'est ainsi que Straus trouvera une nomenclature encore plus juste pour séparer le toucher de l'ordre de la perception, du toucher de l'ordre du sentir, à savoir faisant la distinction entre d'un côté *le toucher cognitif*<sup>808</sup> (le toucher comme sensation utilisée dans la connaissance et l'exploration des objets), et d'un autre côté le toucher comme désir de proximité, comme caresse, etc., c'est-à-dire comme expérience sensible et acte de toucher.

De la même manière, lorsque Straus reconnaît une place primordiale dans le sentir au vide, au vide précédant le vécu du sentir et au vide successif, l'on doit pouvoir saisir comment le vide se décline dans le toucher, ainsi que dans toutes les autres modalités du sentir.

Si le silence n'est rien d'autre que le vide auditif<sup>809</sup>, c'est qu'il y aura forcément une sorte de silence du toucher :

« Que l'objet soit petit au point que je puisse le tenir dans la main ou que je doive l'explorer en suivant ses surfaces et ses arêtes, je ne puis avoir une impression

---

<sup>807</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.431.

<sup>808</sup> *Ibidem.* p.454.

<sup>809</sup> *Ibidem.* p.129.

de celui-ci que dans la mesure où je le sépare du vide adjacent. (...) dans chaque impression tactile l'*autre*, c'est-à-dire la distance comme vide, s'est donné concurremment à l'objet qui se détache de celui-ci. (...) Lorsque l'on considère les formes du vide caractéristiques de chaque sphère sensorielle, il apparaît immédiatement que la distance est la forme spatio-temporelle du sentir qui transcende les diverses modalités sensorielles, ce qui signifie que la proximité et l'éloignement, l'*ici* et le *là* sont des dimensions communes à tous les sens. L'horizon visuel converge sur l'*ici*, exactement comme le mouvement tactile diverge de l'*ici* réalisé pour empiéter sur l'éloignement indéterminé et déterminable.<sup>810</sup> (...) Le vide du monde tactile est l'indéterminité déterminable du *là* (...).<sup>811</sup> »

C'est ainsi, grâce au rôle fondamental du vide dans le sentir, décliné de diverses manières dans les divers sens, que pour Straus apparaît la forme qui unifie tous ces modes de communication ou toutes ces modalités du sentir : la distance.

Ce n'est pas véritablement une forme qui unifie, si nous n'oublions pas que les sens ou les modalités de la communication du sentir ne sont pas séparées, que pour une certaine perspective analytique. C'est de ce même fait que, lorsque Straus parle d'un espace acoustique, radicalement différent à l'espace objectif où nos corps se déplacent et interagissent, nous allons automatiquement pouvoir supposer un espace tactile, également hétérogène à l'espace géographique :

« L'animal et l'homme peuvent éprouver des limites, car étant capables de sentir et de bouger, ils sont dans un rapport de totalité avec le monde. Une telle relation ne peut être localisée dans une région particulière de l'espace car il n'existe aucune espèce de relation qui peut être représentée par des proximités spatiales. Aussi longtemps que nous ne considérons le sentir que comme une fonction du corps et que nous le faisons ainsi participer à la particularité et à la structure spatiale de celui-ci, nous ne pouvons pas saisir le problème de la relation de totalité et le sentir nous demeure inaccessible dans sa structure phénoménale.<sup>812</sup> »

---

<sup>810</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.453.

<sup>811</sup> *Ibidem.* p.404.

<sup>812</sup> *Ibidem.* p.292.

Malgré cet interdit méthodologique de comprendre la communication du sentir en termes d'espace, Straus reprend le terme pour sa théorie, en parlant non seulement d'*espace vécu*<sup>813</sup>, mais des diverses variations de cet espace vécu dans les sphères du sentir, à savoir de l'*espace acoustique*<sup>814</sup>, de l'espace visuel et de l'espace tactile :

« L'aveugle ne se déplace-t-il pas d'un ici vers un là, et chaque pas isolé, chaque contact établi entre le pied et le sol ne sont-ils pas des expériences vécues de l'espace ?<sup>815</sup> (...) toute une série de préjugés amènent la psychologie expérimentale à interpréter les données d'observation en sacrifiant en dernière analyse les caractères spatiaux du monde tactile. (...) Il est un fait que l'espace visuel, par son caractère panoramique et par la relation qu'il établit entre l'adjacent et le simultané, est très différent de l'espace tactile et permet pour le même raison une transposition à l'espace euclidien où géographique. (...) Dans le toucher, on ne saisit jamais qu'un fragment limité à la fois (...) Le mouvement tactile devient de cette façon l'expression d'une approche sans repos, sans fin, condamnée à ne jamais se réaliser.<sup>816</sup> »

Comme bon phénoménologue, Straus ne veut point renoncer à certains termes, mais opte pour les resignifier, les décharger des préjugés par l'application d'adjectifs et déterminations précises : c'est le cas du terme *espace*, qui devra être compris comme deux choses absolument diverses dans le contexte du monde objectif de la perception, de la représentation et de la connaissance, que dans le contexte des mondes du sentir.

Le premier de ces espaces devra dorénavant être désigné comme espace géographique, euclidien, objectif, corporel, de survol, mathématique, etc., tandis que le deuxième, l'espace du sentir, comme espace vécu en général, ou bien comme espace visuel, tactile, acoustique, etc., de manière spécifique.

Il nous semble que pour dénommer l'espace vécu du sentir, aucun de ces espaces sensibles ne doit avoir une priorité.

Ces espaces diffèrent, certes, fortement, mais ce n'est pas pour autant que l'on doit dire, par exemple, que l'espace euclidien est un espace visuel, contraposé à l'espace du sentir qui serait un espace acoustique, tactile ou autre.

---

<sup>813</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.202.

<sup>814</sup> *Ibidem.* p.384.

<sup>815</sup> *Ibidem.* p.403.

<sup>816</sup> *Ibidem.* p.404.

L'on pourrait dire ceci métaphoriquement, par ressemblance, par analogie, mais risquant beaucoup de malentendus et imprécisions dans le contexte de la théorie de Straus telle qu'elle est présentée dans DSDS.

L'espace visuel est une déclinaison du sentir, au même titre que l'espace acoustique ou l'espace tactile.

Il est aussi loin du *medium objectif général*<sup>817</sup> de l'espace géographique que ceux-ci. Il est aussi faussé par celui-ci que n'importe quelle autre modalité du sentir.

L'espace du sentir visuel est aussi interrompu par la perception que n'importe quel autre vécu sensible.

On peut certainement hiérarchiser les diverses modalités du sentir, selon un critère particulier choisi, mais sans jamais oublier que ce sont des critères de classification imposés sur une réalité que pour Straus est unitaire : la communication sensible entre le sentant et le monde.

Dans notre cas, nous pourrions facilement opter pour dire que le toucher est la modalité du sentir qui correspond mieux au sentir lui-même, du moment où le toucher exprime l'approche et le sens existentiel de la distance *mieux que toute autre modalité*.

Ceci forcerait à notre avis la théorie et le projet de Straus dans un sens que lui-même n'a pas visé, même si l'on pourrait s'y appuyer pour faire ces affirmations.

À la place d'imposer n'importe quelle hiérarchie ou classification, ce que Straus nous fait comprendre c'est que la communication avec le monde implique notre individuation par rapport à lui et ses objets, notre distance et nos limites : ceci est le sentir, la distance est la forme du sentir, sentir et distance sont deux noms d'un même lien considéré différemment, et c'est ce lien qui se trouve modulée dans les diverses intensités et registres complémentaires qui sont les sens.

« L'impression tactile isolée n'est qu'une réalisation particulière du mode de communication propre au sens tactile et ce dernier transmet le contenu communicatif de l'approche mieux que toute autre modalité. Un contact léger, une pression à peine perceptible de la main peut me rapprocher plus sûrement d'une autre personne qu'un regard ou une parole. De là notre désir fondamental à l'égard du saisissable, le plaisir lié au toucher et également notre horreur d'être touché. (...) Le contact est une

---

<sup>817</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.376.

approche (...) que s'il surgit de la distance, et que si s'offre au même moment la possibilité du retrait. (...) Dans le toucher cognitif nous pouvons atteindre un résultat, un but et arriver au terme du toucher. Néanmoins, dans tous les cas où le toucher, dans la communication originelle du sentir, exprime le désir de la proximité et de la réunion, le terme du toucher et de la saisie ne sera atteint que lorsque le désir même aura été satisfait. La distance n'est pas maîtrisée et c'est pour cette raison que la caresse est un mouvement illimité d'approche. (...) Tout ceci revient à dire que le monde phénoménal de la distance ne peut pas être dérivé du monde objectif parce que la distance est un phénomène originel et primaire. La distance n'est pas sentie, c'est plutôt le sentir qui révèle la distance. Aucune distance n'existe en l'absence d'un sujet sentant et mouvant et aucun ordre du sentir n'est concevable en l'absence de la distance.<sup>818</sup> »

Que le sentir et la distance sont une et la même chose sous deux aspects différents, peut être clairement compris si nous pensons au cas d'un sentant qui perd sa communication avec le monde.

Alors, ce sentant cesse précisément d'être sentant, et donc il n'est plus *distant* de quoi que ce soit, il n'a plus les possibilités d'approche ou de retrait, et le sentir ne se configure plus en lui.

Si ce corps absolument incommunié se trouve placé quelque part, cela veut dire qu'il y a un autre sentant, dont le lien de communication vit et agit, qui est en train de ressentir la distance, ses propres limites par rapport à ce corps qui quant à lui ne sent plus.

*Le quelque part* existe uniquement grâce et en rapport à ce sentant qui a son lien de communication établi et un sentir en action.

Pour finir avec notre note sur le toucher chez Straus, il faut dire que sa théorie s'épargne les difficultés qui entraîne la distinction husserlienne entre le se sentir et le se mouvoir, entre les sens sensoriels et les sens de mouvement de la chair, car même s'il utilise probablement par commodité ce binôme dans son ouvrage, il établit explicitement que ce n'est qu'une certaine analyse qui partage le sentir ainsi

---

<sup>818</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.453-454.



duellement, et il rend visible par ses descriptions<sup>819</sup>, que ce qui tombe sous le titre de kinesthèse tombe aussi sous le titre du toucher.

\*

Pour étudier l'analyse merleau-pontyenne du toucher, nous pouvons commencer aussi pour souligner l'identité entre la kinesthèse et le toucher.

Merleau-Ponty signale à ce sujet : comme *toute expérience du visible m'a toujours été donnée dans le contexte des mouvements du regard, le spectacle visible appartient au toucher ni plus ni moins que les « qualités tactiles »*<sup>820</sup>.

Ce moment de *Le Visible et l'Invisible*, montre non seulement que Merleau-Ponty considère les mouvements comme appartenant éminemment au toucher (c'est parce que l'expérience du visible dépend du mouvement, que le spectacle visible appartient au toucher, le mouvement est donc considéré comme appartenant au toucher), mais que -même si son ouvrage évoque surtout le registre de la vision, dès son titre jusqu'à la plupart de ses descriptions et exemples- le registre de la vision peut être réduit au moins dans l'écriture, au moins métaphoriquement, au registre du toucher : *la vision est palpation par le regard*<sup>821</sup>.

Cette possible réduction dans certaines formules de Merleau-Ponty de la vision au toucher, de la vision à la palpation, doit être comprise dans le contexte général de la théorie merleau-pontyenne de la sensibilité que nous connaissons.

Dans ce contexte le visible et le tangible ne peuvent pas être effectivement réduits, ni le toucher à la vue, ni la vue au toucher. Ceci n'aurait d'ailleurs pour nous aucun véritable intérêt.

Le sens de ce type de formules est plus celui de relier définitivement le toucher au visible, qui reste le terme consacré et principal de l'ouvrage, que de réduire le visible au toucher.

Ce qui est important pour nous dans la thématization merleau-pontyenne du toucher est, d'un côté, que la kinesthèse soit comprise chez cet auteur, comme chez Straus, comme une dimension du toucher, et d'un autre côté, que la notion d'une palpation du regard, âgée de presque vingt-cinq siècles, fasse un retour au vingtième

---

<sup>819</sup> Cf. STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.403.

<sup>820</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Le visible et l'invisible. Éd. Cit. p.175.

<sup>821</sup> *Ibidem*. Cf. *Ibidem*. p.173.

siècle. En effet, il ne faut pas oublier que c'était pour les premiers atomistes, Démocrite et Leucippe, que la vision n'était qu'une forme du toucher, où des *εἶδωλα* (à savoir des *idoles*, des *spectres* ou des *duplicata* matériels des objets, voire des complexes aussi solides et composés d'atomes que les corps) touchaient, littéralement, les yeux du senant pour provoquer l'impression sensible que l'on dénomme vision<sup>822</sup>.

Qu'en phénoménologie l'on commence à comprendre le se mouvoir comme appartenant au toucher, signifie que l'on cesse, ou plutôt que l'on commence à arrêter de le comprendre comme une dimension intentionnelle du sujet.

Le mouvement appartient au sensible, aux rapports tangibles, et non pas aux rendements immatériels et éthérés de la conscience.

Dans tous les cas, chez Merleau-Ponty nous avons, comme chez Husserl et comme chez Straus, une thématization du sensible surtout en termes de vision et de toucher. Pour tous ces auteurs celles-ci sont les deux faces du sensible, aussi complémentaires et symbiotiques que difficiles de décrire séparément :

« Il faut nous habituer à penser que tout visible est taillé dans le tangible, tout être tacite promis en quelque manière à la visibilité, et qu'il y a empiètement, enjambement, non seulement entre le touché et le touchant, mais aussi entre le tangible et le visible qui est incrusté en lui, comme, inversement (...). Puisque le même corps voit et touche, visible et tangible appartiennent au même monde. C'est une merveille trop peu remarquée que tout mouvement de mes yeux - bien plus, tout déplacement de mon corps - a sa place dans le même univers visible que par eux je détaille et j'explore, comme, inversement, toute vision a lieu quelque part dans l'espace tactile. Il y a relèvement double et croisé du visible dans le tangible et du tangible dans le visible, les deux cartes sont complètes, et pourtant elles ne se confondent pas. Les deux parties sont parties totales et pourtant ne sont pas superposables. (...) puisque la vision est palpation par le regard, il faut qu'elle aussi s'inscrive dans l'ordre d'être qu'elle nous dévoile, il faut que celui qui regarde ne soit pas lui-même étranger au monde qu'il regarde.<sup>823</sup> »

---

<sup>822</sup> Cf. SMITH Riggs Alden. *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*. Austin : University of Texas Press, 2005, p.11. (...) *to the atomistic philosopher, vision ultimately concerns touch, as the εἶδωλα would physically contact the eye.*

<sup>823</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. *Le visible et l'invisible*. Éd. Cit. p.175.

Pour Merleau-Ponty, vision et toucher sont les deux faces du sensible dans une dynamique où le toucher vient résoudre et relier l'étrangeté et la séparation imposée par la vision.

Ce sont deux faces du sensible en tant que sentant, c'est-à-dire deux faces de ce moment où le Visible se boucle sur lui-même, du moment où un sentant est née : *quand un certain visible, un certain tangible, se retourne sur tout le visible, tout le tangible dont il fait partie, ou quand soudain il s'en trouve entouré, ou quand, entre lui et eux, et par leur commerce, se forme une Visibilité, un Tangible en soi, qui n'appartiennent en propre ni au corps comme fait ni au monde comme fait.*<sup>824</sup>

C'est pourquoi l'on ne peut donner aucun privilège au toucher sur la vision, si l'on veut respecter la théorie et la nomenclature merleau-pontyenne.

Du long fragment que nous venons de citer, nous savons que son ouvrage pourrait parfaitement avoir comme titre *Le Tangible et l'Intangible*, mais ce n'était pas son choix terminologique.

Spéculer sur les motifs de ce choix serait improductif. On doit simplement le respecter ; respecter par exemple, que Merleau-Ponty considère que *ce qui n'existe que tactilement ou kinesthésiquement*<sup>825</sup> fait partie de l'ensemble des dimensions de l'Invisible. Nous pourrions dire, forçant sa terminologie, que ce qui n'existe que tactilement, fait paradoxalement partie de l'*Intangible*.

Ceci serait rigoureux dans le sens que l'on ferait usage dans cet énoncé des deux sens du tangible : d'un côté, simplement comme une des faces du sentant, et d'un autre, comme une dénomination de la chair elle-même, nous appuyant sur le fragment que nous venons de citer.

Mais même si ceci serait rigoureux dans un certain sens, le choix terminologique de l'auteur est autre. Il préfère de dire que l'Invisible sera toujours enveloppé ontologiquement par le Visible, et non pas l'Intangible par le Tangible, même si ceci voudrait dire la même chose et serait également nécessaire d'être dit, dans le contexte de sa proposition ontologique.

Nous devons rester avec le fait que Merleau-Ponty utilise le terme du tangible simplement pour faire référence à cette modalité sensorielle, à cette face du sentant,

---

<sup>824</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. *Le visible et l'invisible*. Éd. Cit. p.180-181.

<sup>825</sup> *Ibidem*. p.305.

dans la plupart des cas ; tandis que le visible va fréquemment non simplement renvoyer à la vision, la vision qui est palpation, qui dépend des mouvements et qui appartient donc au toucher, mais à l'Être lui-même ; l'Être qui pourrait être dénommé aussi le Tangible, mais qui ne l'est *de facto* pas.

Et peut-être c'est mieux que ce soit ainsi, car c'est le Visible de l'Être en tant que chair, qui conserve le trait qui est pour nous caractéristique de l'ontologie, à savoir le continuisme. C'est dans cet Être de chair, dans ce visible qui enveloppe l'invisible, que toutes les différences résident : entre moi et le monde, entre sa chair et la mienne, entre sentant et senti, entre mon corps phénoménal et mon corps objectif, entre les couches passives de ma constitution et ses couches actives, entre tous les sentants du passé et tous les sentants de l'avenir, entre l'extériorité et l'intériorité, etc.

Toutes ces différences y sont, irréductibles les unes aux autres car déjà éclatées, déjà déhiscencées dans la chair. Mais toutes y sont sans être de ce fait absolument séparées ni séparables, toutes y sont dans ce que l'auteur dénomme la réversibilité : aucune discontinuité véritable ne s'introduit ainsi dans l'ontologie merleau-pontyenne, tout y est, au contraire, comme dit l'auteur, empiété, enjambé, recouvert et enveloppé.

« (...) cet hiatus entre ma main droite touchée et ma main droite touchante, entre ma voix entendue et ma voix articulée, entre un moment de ma vie tactile et le suivant, n'est pas un vide ontologique, un non-être : il est enjambé par l'être total de mon corps, et par celui du monde<sup>826</sup>(...) Quand je retrouve le monde actuel, tel qu'il est, sous mes mains, sous mes yeux, contre mon corps, je retrouve beaucoup plus qu'un objet : un Être dont ma vision fait partie, une visibilité plus vieille que mes opérations ou mes actes.<sup>827</sup> Le visible ne peut ainsi me remplir et m'occuper que parce que, moi qui le vois, je ne le vois pas du fond du néant, mais du milieu de lui-même, moi le voyant, je suis aussi visible ; ce qui fait le poids, l'épaisseur, la chair de chaque couleur, de chaque son, de chaque texture tactile, du présent et du monde, c'est que celui qui les saisit se sent émerger d'eux par une sorte d'enroulement ou de redoublement, foncièrement homogène à eux, qu'il est le sensible même venant à soi, et qu'en retour le sensible est à ses yeux comme son double ou une extension de sa chair. L'espace, le temps des choses, ce sont des lambeaux de lui-même, de sa spatialisation, de sa

---

<sup>826</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. Le visible et l'invisible. Éd. Cit. p.192.

<sup>827</sup> *Ibidem*. p.162.

temporalisation, non plus une multiplicité d'individus distribués synchroniquement et diachroniquement, mais un relief du simultané et du successif, une pulpe spatiale et temporelle où les individus se forment par différenciation.<sup>828</sup> »

\*

Dans le contexte des thématiques phénoménologiques du toucher précédentes, la posture levinasienne paraît, sinon moins originale, du moins pas aussi radicalement novatrice. En effet, un premier point important à souligner c'est que Levinas met en avant, comme Straus, la distinction totale entre le toucher comme recueil d'informations et le toucher comme caresse, par exemple ; et que cette distinction n'est point en vertu d'une différence de visée, car dans un cas il y en a une visée, tandis que dans l'autre il n'y en a point.

Pour aucun de ces deux auteurs cette différence serait celle qui existe entre deux types d'un même toucher, une variation du sens corporel du toucher par exemple, ou une variation du toucher comme modalité profonde de l'existence.

Ce sont pour ces deux auteurs des touchers qui renvoient à des dimensions absolument discontinues : dans le cas de Straus le premier à celle du monde objectif, et le deuxième à celle du sentir comme expérience vécue, dans le cas de Levinas, le premier à celle du monde objectif (où l'expérience vécue se trouve pour lui impliquée), et le deuxième à celle du non-phénomène de la rencontre.

Voyons ceci en nous rappelant un exemple que les deux auteurs évoquent pour distinguer ces deux types de contact, à savoir, l'exemple de la rencontre médicale. Straus nous dit :

« (...) Pensons à la différence entre voir et dévisager, entre le regard d'un complice et celui d'un observateur, entre la caresse amoureuse et le palper médical. Médecin et malade se rencontrent dans le monde de la perception et non dans le domaine existentiel du paysage, celui des rapports sympathiques. Pour le médecin, le corps du patient est un corps-objet sur lesquels il établit par exploration manuelle, des constatations diagnostiques qui peuvent être répétées et communiquées. Cette modification de la communication est nécessaire à la pratique médicale ; c'est elle seule qui donne au malade la possibilité de présenter au médecin son corps nu et de le

---

<sup>828</sup> MERLEAU-PONTY Maurice. *Le visible et l'invisible*. Éd. Cit. p.150-151.

lui abandonner. La nature radicale de ce changement dans la communication est encore plus évidente dans l'acte chirurgicale. Le chirurgien ne fait pas son incision dans un accès de rage, à l'aveuglette, mais avec l'intention d'aider son malade ; c'est avec une connaissance exacte des rapports anatomiques qu'il conduit son incision douloureuse dans le tissu vivant.<sup>829</sup> »

Dans le cas de Straus le toucher évoque les deux situations complètement différentes de l'exploration objective d'un objet ou d'un corps en tant qu'objet, et celle du contact humain, de la caresse, par exemple. La première peut avoir lieu seulement grâce à une modification du sentir, grâce à une modification, certes, utile de la communication avec le monde, qui transforme le moi en sujet explorateur et le monde en ensemble d'objets explorables. La deuxième correspond à une des modalités du sentir en tant que tel, sans modification réductrice, sans appauvrissement.

Ces deux acceptions du toucher chez Straus restent pourtant dans le domaine de l'expérience, dans le domaine de l'intentionnalité et de la conscience, même si dans le deuxième cas, dans le sentir, nous sommes dans une toute autre dimension que celle de la visée perceptive. Straus reste dans une forme de visée intentionnelle. Tandis que Levinas va bien plus loin :

« Maternité, vulnérabilité, responsabilité, proximité, contact – la sensibilité peut glisser vers le toucher, vers la palpation, vers l'ouverture sur..., vers la conscience de..., vers le pur savoir prélevant des images sur 'l'être intact', s'informant de la quiddité palpable des choses. (...) résumer le contact en savoir portant sur la surface moelleuse, rugueuse ou autre de l'objet (...) Mais ce savoir sur le dehors des choses demeure dans la proximité qui n'est pas 'expérience de la proximité', qui n'est pas savoir que le sujet a de l'objet.<sup>830</sup> »

Pour Levinas le toucher évoque ainsi, certes, deux situations différentes, mais non pas deux expériences. L'expérience sensorielle du contact, la communication avec le monde qui est le toucher dans ce sens, dans ce sens sensible et non pas sensoriel dont nous parle Straus, tombe comme nous savons sous ce que Levinas appelle plutôt la *palpation*. Tandis que le terme *toucher* et le terme *contact* peuvent être chez Levinas utilisés autant pour désigner cet expérience objective du contact, que la *non-expérience*

<sup>829</sup> STRAUS Erwin. Du sens des sens. Éd. Cit. p.391.

<sup>830</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Éd. Cit. p.96.

de la proximité. Le terme *palpation* aura uniquement le sens univoque d'une expérience objective d'exploration, d'une réduction du touché en information.

Pour Levinas, à différence de Straus, la caresse de la peau d'un autre, peut devenir simple palpation, du moment où elle recueille des informations sur cet autre, sur sa peau, sur ses caractéristiques. La caresse cesse à ce moment-là d'être une caresse, et passe à être simple expérience d'un contact exploratif. La caresse reste caresse uniquement à condition de ne pas glisser en savoir, de ne pas glisser en perception ni en expérience vécue. Il nous semble que probablement autant Straus que Levinas, ont tenté de répondre avec leurs théories sur la sensibilité et le toucher, à une même dimension pré-intentionnelle, mais le fait est que le langage de Straus, et donc ses descriptions, reste enfermé dans ce que Levinas dénomme le *Dit* : dans la réduction du sensible au sens logique et possible de l'expérience vécue par un ego.

Levinas nous permet de méditer au-delà de ceci, au-delà du monde des phénomènes, dans un au-delà ou en-deçà que Straus n'a qu'effleuré. Dans ce contexte, comme nous le savons, le toucher devient pour Levinas une des faces de la sensibilité comme proximité, complémentaire à la séparation de la jouissance. Le contact correspond à l'ouverture de l'individuation de la jouissance, la fission et l'éclatement du moi par son rapport démesuré, im-monde et an-archique à autrui ; par ce rapport qui n'est plus un rapport au sens d'une relation, mais au sens d'une substitution.

C'est après avoir montré cet excès, que l'exemple de la rencontre médicale intervient chez Levinas, comme expression du *tiers*, de *l'autre de l'autre* qui force à paradoxalement apporter une *mesure* à la proximité incommensurable.

« (...) le contact se faisant palpation, tâtonnement, exploration, recherche, savoir, d'une nudité telle que l'examine le médecin, ou telle que l'exhibe l'athlète dans la santé. Ce retournement du contact en conscience et en discours énonciateur et logique où le thème communiqué importe plus que le contact de la communication, n'est pas dû au hasard ou à la maladresse d'un comportement : il tient à la relation du prochain avec le tiers à l'égard de qui il peut être coupable, il tient à la justice naissant dans l'abnégation même devant le prochain.<sup>831</sup> »

---

<sup>831</sup> LEVINAS Emmanuel. Autrement qu'être. Éd. Cit. p.114. Note en bas de page.

SEPT. PERFORMANCE : DEUX CORPS SE RENCONTRENT  
LENTEMENT ET ILS SE TOUCHENT, MAIS S'ILS VONT VITE...

*Si la performance ne transmettait pas de la connaissance, seulement les versés et les puissants pourraient s'attribuer une mémoire et une identité sociales.*<sup>832</sup>

L'acception de performance évoquée par ce fragment, est celle de toute action corporelle humaine, notamment des actions rituelles, qui grâce à leur étude, soient en mesure de nous donner des informations par rapport à des cultures passées. Ces performances somatiques *culturelles* donnent de la connaissance, non seulement à ceux qui les étudient et les interprètent, mais premièrement à ceux qui les pratiquent.

De la même manière qu'en apprenant le tango ou le flamenco, l'on acquies une certaine technique corporelle, une certaine histoire, une certaine mémoire, une certaine logique émotionnelle, un certain agencement des légitimités et des droits somatiques des différents types des corps en jeu, de leur divers rôles, de leurs mouvements possibles et permis, de leur posture et des mouvement qui leur sont interdits, etc., les personnes qui performant un rituel, une danse, une routine, ou une tradition ou habitude somatique quelconque, acquies et s'immergent dans une structure de pouvoir et de connaissances particulière, qu'elles apprennent à naviguer et à habiter.

Connaître ces performances et ces structures dans leur variété et leurs particularités, comme le signale le fragment qui nous sert d'épigraphe à cette partie, nous semble juste, socialement important, et fait partie de nos motivations pour ne jamais exclure la performance de nos travaux. C'est ainsi, par exemple, qu'il a été crucial pour nous d'étudier comment la discontinuité devait être exorcisée par des performances concrètes dans les traditions de l'Inde<sup>833</sup> :

*rtu*

Mais le terme performance peut aussi tout simplement vouloir désigner une forme que les pratiques artistiques ont pris pendant le vingtième siècle : l'art de la performance, l'art corporel ou somatique.

<sup>832</sup> TAYLOR Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham et Londres : Duke University Press, 2003, p.xvii. *If performance did not transmit knowledge, only the literate and powerful could claim social memory and identity.*

<sup>833</sup> Cf. *Supra*. p.179.



Cette autre acception de performance fait aussi fortement partie de nos intérêts et nos motivations, et nous amène dans une toute autre région que celle de la connaissance ou de la comparaison sociétale.

La performance artistique interrompt de manière improvisée le temps et l'espace où elle se passe.

Elle coupe l'espace public, celui du musée ou de la salle où elle a lieu, par des actions, des mouvements, des corporéités, des peaux, des chairs, des interactions de ces chairs avec d'autres chairs ou des matériaux divers, des gestes, des voix, des contacts, des odeurs et des images qui surviennent à un moment et ne se reproduiront plus jamais.

Des performances particulièrement réussies dans cette perspective de la rupture du *continuum* espace-temps habituel et de mise en jeu des chairs et dermicités, sont les performances de Marina Abramović, à qui nous devons le titre de cette partie. En effet, dans sa description de la performance *Relation in Space* qu'elle réalise avec Frank Uwe Laysiepen (Ulay), elle dit : *deux corps passent de manière répétée, se touchant. À haute vitesse, ils entrent en collision*<sup>834</sup>.

Pendant cette performance leurs corps nus firent des passages répétés simultanément, à partir de deux points opposés dans un espace vide, en direction de l'autre côté de l'espace, où le corps de l'autre démarra son mouvement.

Ainsi leurs corps se rencontrèrent à chaque passage plus ou moins au centre de l'espace, et continuèrent leur passage sans plus ; du moins pendant le début de la performance, où la vitesse était celle d'une déambulation insouciant.

À cette vitesse-là, les corps se touchèrent ou s'heurtèrent tout légèrement.

Mais au fur et à mesure que la performance progressa, la vitesse augmenta, et leurs corps choquèrent de plus en plus violemment.

Le corps d'Ulay résista davantage, et celui d'Abramović devint de plus en plus affecté, fatigué, heurté et déséquilibré.

Dans certains passages particulièrement violents, les bras masculins cherchèrent à rattraper la chair féminine qui perdait son centre et était souvent sur le point de tomber.

---

<sup>834</sup> Biennale de Venise, 1976 : *Two bodies repeatedly pass, touching each other. At a high speed they collide.*

Mais plus importante pour nous encore est la performance de l'année suivante : *Interruption in Space*.

Cette fois, Abramović et Ulay firent le même exercice, à savoir la tentative de traverser une salle vide à partir de ses deux extrêmes opposés, nus et à une vitesse grandissante, mais séparés par un mur d'un mètre et demi d'épaisseur.

Le résultat fut qu'à chaque tentative de passage, allant progressivement depuis une simple déambulation jusqu'à une course effrénée, leurs corps s'écrasèrent contre le mur, de plus en plus durement, sans pouvoir jamais se toucher et jusqu'à l'épuisement<sup>835</sup>.

Ces performances montrent la capacité qui a ce type de dispositif artistique, pour scénariser les dynamiques somatiques dans tous ses niveaux, et en conséquence le toucher, non seulement en tant que rendement subjectif, mais aussi comme toucher cosmique. Une performance peut en effet donner à voir, et même donner à toucher, une situation qui par différents éléments matériels évoque toute sorte de dimensions et circonstances tactiles, en ceux qui sont impliqués dans la performance, soit comme artistes, soit comme public.

Dans le cas de ces performances d'Abramović/Ulay, s'agissant d'une chaire masculine et une chair féminine humaines dans un espace vide suivant un schéma de mouvement répété et fixe dans sa progression, ce qui est évoqué en nous c'est la situation de la rencontre interhumaine avec toutes ses facettes théoriques et pratiques, spéculatives et concrètes, analytiques et émotives.

En songeant à ce couple qui s'entrechoque ou qui s'écrase contre un mur, en voyants et ressentant leurs chairs marcher ou courir, leurs peaux s'effleurer ou se blesser, nous pouvons sentir et méditer sur nos existences charnelles jusqu'au bout. Ce sont des performances de situation limite, des performances de frontière que nous considérons particulièrement tactiles. Elles nous permettent de méditer sur l'empathie, la violence, la tendresse, l'indifférence, le besoin de l'autre, la préoccupation, l'obsession, le devoir, la contrainte, le besoin de contrôle et l'impossibilité de contrôler, le hasard et la nécessité, la puissance de nos désirs et aussi la limite de nos capacités physiques et psychiques, la chute, la fatigue, la finitude, la mort, etc.

---

<sup>835</sup> GROSENICK Uta et alia. *Women Artists in the 20th and 21st Century*. Cologne : Taschen, 2003, p.18.

Ce type de performance sont pour nous tactiles non seulement parce qu'elles montrent des peaux, des chairs nues, mais parce qu'elles nous mènent à méditer sur la dimension qui nous semble évoquée dans les écrits de Levinas, la dimension de la rencontre d'avant toute construction intentionnelle, et que cette dimension c'est *la* dimension des limites et des frontières, les limites charnelles qui se trouvent au-delà et en-deçà les limites de la conscience : les peaux de nos individualités, le point où notre peau s'ouvre et notre chair se blesse, les seuils et les membranes qui doivent être respectés pour vivre ou pour survivre.

Une performance tactile nous ouvre à la compréhension du fait que nos existences, non seulement humaines, mais sensibles, sont des existences qui exigent un certain nombre de conditions ; des conditions de fermeture et de perméabilité, de solidité et de souplesse : de la dermicité. C'est un rang jusqu'à un certain degré flexible, mais en tout cas très précis celui qui détermine qu'une existence sensible perdure ou s'éteigne.

Dans ces conditions, il y a des frontières bien précises à ce qui peut subir et supporter notre toucher. Au-delà de ces seuils il n'y a plus d'intégrité psychique, ni souvent plus d'intégrité physique, qui résiste.

C'est dans ce sens que Didier Anzieu parle, rappelle les affections de la peau et récapitule l'art qui a été inspiré par la peau depuis des siècles :

« En ce qui concerne les affections de la peau, le grattage est une des formes archaïques du retournement de l'agressivité sur le corps (...) Les mutilations de la peau -parfois réelles, le plus souvent imaginaires- sont des tentatives dramatiques de maintenir les limites du corps et du Moi, de rétablir le sentiment d'être intact et cohésif. L'artiste viennois Rudolf Schwarzkogler qui percevait son propre corps comme objet de son art, s'amputa de sa propre peau, morceau par morceau jusqu'à en mourir. Il fut photographié tout au long de cette opération et les photos firent l'objet d'une exposition à Kassel en Allemagne. -Les fantasmes de mutilation de la peau s'expriment librement dans la peinture occidentale à partir du XVe siècle, sous couvert d'art anatomique. Un personnage de Jean Valverde porte sa peau à bout de bras. Un de Joachim Remmelini (1619) porte sa peau enroulée autour du ventre comme un pagne. Celui de Felice Vicq d'Azy (1786) a le scalp pendant sur le visage. Celui de Van Der Spieghel (1627) détache la peau de ses fémurs pour s'en faire des guêtres.

Celui de Benetini est aveuglé par des lambeaux de sa propre peau. La femme peinte par Bidloo (1685) a les poignets ceinturés par des lambeaux de peau provenant de son dos.<sup>836</sup> »

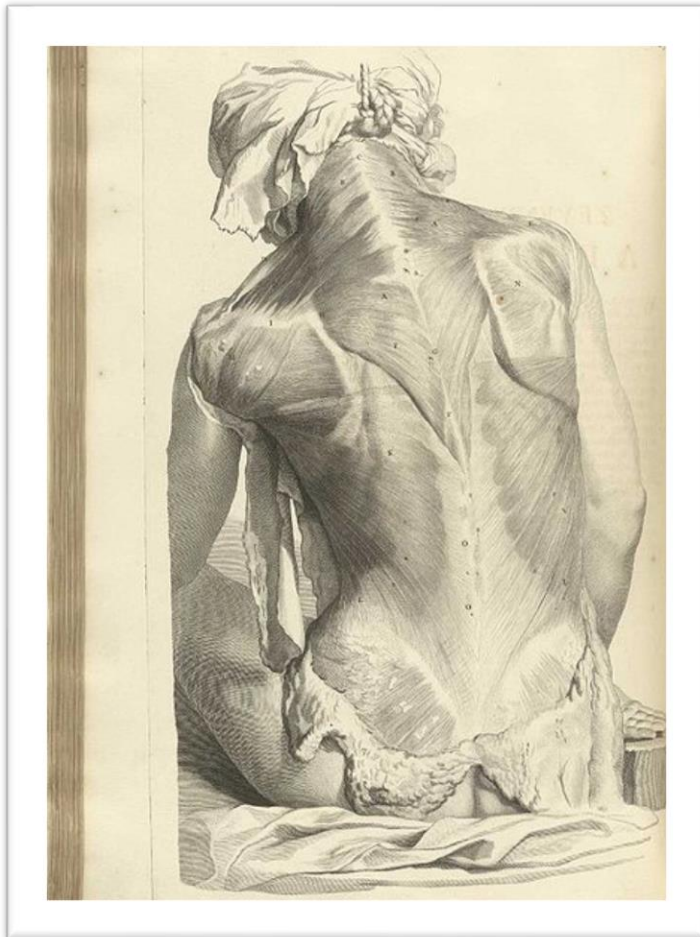


Figure 33 : BIDLOO Govard (1649-1713) : "Ontleding des menschelyken lichaams" Amsterdam, 1690.

Reproduction photographique fidèle d'une œuvre d'art bidimensionnelle appartenant au domaine public dans les pays où les droits d'auteur prennent fin cent ans (ou moins) après la mort de l'auteur.

Image obtenue de WIKIMEDIA COMMONS. Disponible en ligne sur :

<  
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bidloo\\_Ontleding\\_1690\\_27.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bidloo_Ontleding_1690_27.jpg)  
 >

Être intact et cohésif, ce serait une de nos principales préoccupations. Notre priorité vitale. À cela tiendrait littéralement notre possibilité de rester en vie. Ce serait ce besoin, devenu un fort sentiment d'incertitude sur les propres limites et l'intégrité du soi, qui s'exprimerait dans l'art anatomique, et dans d'autres performances similaires. Même s'il faut indiquer que pour le cas de l'artiste Rudolf Schwarzkogler, l'information donnée par Anzieu est inexacte, car il ne serait point mort de cette performance cutanée, il nous semble que l'explication d'Anzieu pour l'art performatif et pictural qui se sert de la peau et de la chair comme outils, est très juste.

<sup>836</sup> ANZIEU Didier. Le Moi-peau. Paris : Dunod, 1995, p.42.

Il nous semble, en effet, légitime de poser même la question, si ce n'est pas peut-être ce sentiment toujours frustré d'unité, de solidité, ce besoin de cohésion inhérent à l'existence sensible de tout être vivant, à cause duquel le continuisme, comme tendance philosophique, est venu à naître, s'épanouir et se disséminer dans les divers traits de l'Occident : dans les quêtes de pureté qui ont amené au dualisme et au mépris du corps, dans les quêtes identitaires qui ont amené à la guerre et au mépris de l'étranger, qui ont engendré les figures de l'intrus, la contamination, l'ennemi, etc.

N'est-ce le mâle européen comme archétype, catégorie et caricature même, le vivant le plus négativement affecté par ce souci de sa propre peau ? Nous ne voulons pas dire qu'il soit le plus sensible, mais celui qui a traduit la sensibilité et les besoins qu'elle a de protection et de soin, dans les actions les plus agressives qui nous soient connues. Cet archétype ne fera pas de son besoin sensible d'être individualisé et défendu une affection cutanée, il n'en fera pas non plus de l'art : il en fera tout simplement des armes et des stratégies d'attaque, de diminution et d'extermination de tout ce qui menace à ses yeux sa peau.

Ainsi posées les choses, il est absolument logique que la performance tactile vienne troubler l'ordre visualiste que le continuisme occidentale, dans son besoin d'éloignement et de pureté, a pas à pas su imposer.

« Les performances tactiles représentent un défi unique pour l'esthétique visualiste conventionnelle. Elles dissolvent la séparation de l'artiste et du public, et encadrent conceptuellement les interstices proximaux. Souvent, le spectateur co-crée la pièce, et l'appréhension visuelle cède le pas à l'immédiateté de la participation kinesthésique. La singulière esthétique relationnelle du toucher confère à son tour une texture affective, pouvant aller de rude à douce en intensité, d'un engagement froid à une implication agitée.<sup>837</sup> L'art tactile est un avertissement par rapport à la désincarnation escapistes promise par les mondes virtuels, par rapport aux conséquences réelles de la suppression du corps, qui, suffisamment hypnotisé par les

---

<sup>837</sup> FISCHER Jennifer. Tangible acts: touch performances. Dans BANES Sally & LEPECKI André, éditeurs. *The Senses in Performance*. Éd. Cit. p.166. *Touch performances pose a unique challenge to conventional visualist aesthetics. They dissolve the separation of artist and audience and conceptually frame the proximal interstices. Often, the beholder in effect co-creates the piece as visual apprehension gives way to the immediacy of kinesthetic involvement. The distinct relational aesthetics of touch in turn confers an affective texture that can range from rough to soft intensity, from cool to agitated engagement.*

effets fantasmagoriques du visualisme, peut être contraint de s'autodétruire. (...) L'affect tactile et la médiation sensorielle haptique nécessitent une conception plus synesthétique des sens. (...) Contrairement à l'héritage visualiste, qui porte une logique séparant sujet et œuvre d'art, une esthétique haptique engage des connaissances émergentes dans la proximité, une présence non différée et les espaces intermédiaires du devenir.<sup>838</sup> »

Jennifer Fischer, avec son compte rendu des performances tactiles, nous permet de voir la performance, notamment quand elle implique le toucher, comme une mouvance contre-culturelle, visant à mettre en question et altérer concrètement les dispositifs esthétiques traditionnels.

Bien au-delà de l'analyse d'une structure ou une tradition artistique particulière, comme le sont les diverses techniques somatiques et de danse, notamment celles qui impliquent plus fortement le toucher inter-corporel comme le tango ou la danse-contact, elle présente des performances singulières qui visent explicitement à contourner l'esthétique visuelle par le toucher.

Malheureusement, Fischer commencer par montrer comment le *tactilisme* de Filippo Tommaso Marinetti du début du vingtième siècle, était né d'un vécu somatique dans les tranchées (marcher et trébucher sur les corps des autres soldats<sup>839</sup>), situant ce courant avant-gardiste dans le rôle d'exemple précoce de l'esthétique tactile à venir.

Il nous semble que concernant ceci, il faudrait se rappeler que l'œuvre de Marinetti ne d'adonne à l'art tactile que dans le contexte d'une quête éducative du toucher. Ce qui intéresse cet artiste est développer le sens du toucher, car il lui semble trop inepte, trop rudimentaire, en quelque sorte, trop arriéré pour appartenir comme il est à l'espèce humaine. L'art de Marinetti est chargé de dédain, et tout son projet s'encadre dans un futurisme méprisant, à commencer par le mépris des deux réactions extrêmes à la guerre, du matérialisme et du spiritualisme artistique ou intellectuel.

---

<sup>838</sup> FISCHER Jennifer. *Op. Cit.* p.176. *Tactile art stands as a caution to the escapist disembodiment promised by virtual worlds, to the actual consequences of deleting the body, which sufficiently mesmerized by visualist phantasmagoric effects may be compelled to self-destruct. (...) Tactile affect and haptic sensorial mediation necessitate a more synesthetic conception of the senses. (...) In contrast to the visualist legacy, which carries a logic separating subject and artwork, a haptic aesthetic engages knowledge emergent in proximity, undeferred presence, and the inbetween spaces of becoming.*

<sup>839</sup> *Ibidem.* p.166.

« La majorité la plus rude et la plus élémentaire des hommes est sortie de la grande guerre avec le seul souci de conquérir un plus grand bien-être matériel. La minorité, composée d'artistes et de penseurs sensibles et raffinés, manifeste au contraire les symptômes d'un mal profond et mystérieux (...) Ce mal a pour symptômes une veulerie maussade, une neurasthénie trop féminine, un pessimisme sans espoir (...) Cette majorité et cette minorité dénoncent le Progrès, la Civilisation, les Forces mécaniques de la Vitesse (...) Quant à nous les Futuristes, qui avons embrassé courageusement le drame poignant de l'après-guerre (...) nous crions à pleins poumons : -La Vie a toujours raison ! (...) Cessez de rêver d'un retour absurde à la vie sauvage. Gardez-vous de condamner les formes supérieures de la société et les merveilles de la Vitesse et du Confort hygiénique. (...) Au lieu de détruire les agglomérations humaines, il faut les perfectionner. Intensifiez les communications et les fusions des êtres humains. Détruisez les distances et les barrières qui les séparent (...) les êtres humains se parlent avec la bouche et avec les yeux, mais n'atteignent guère une sincérité réelle, étant donnée l'insensibilité de la peau, qui est encore une médiocre conductrice de la pensée. Tandis que les yeux et les voix se communiquent leurs essences, les tacts de deux individus ne se communiquent presque rien dans leurs chocs, enlacements ou frottements. D'où la nécessité de transformer la poignée de main, le baiser et l'accouplement en des transmissions continues de la pensée.<sup>840</sup> »

De notre point de vue, l'art et la théorie artistique de Marinetti démontre qu'il ne suffit point de thématiser ou utiliser le toucher, pour changer de paradigme. Dans son cas l'art tactile apparaît comme simple technique pour améliorer *l'humanité* (déjà perçue comme supérieure) du mâle humain. Il veut effacer les barrières que notre toucher manifeste et montre précisément comme indispensables à la vie sensible, et tout soumettre à un régime de connaissances et de pensées, où l'on fait l'éloge héroïque des régimes les moins adaptés à la prolifération et le développement du sensible (la vitesse, l'hygiène qui peut être excessive et priver ainsi l'organisme de toute possibilité d'adaptation, la vie citadine à grande échelle, pour laquelle la pollution dans toutes ses formes, ainsi la privation et ségrégation tactiles sont inhérentes et une condition, etc.).

---

<sup>840</sup> MARINETTI Filippo Tommaso. Tactilisme. Dans LISTA Giovanni. Futurisme: Manifestes, proclamations, documents. Lausanne : L'âge d'Homme, 1973, p.342.

Dans tous les cas, après son introduction par l'œuvre de Marinetti, Fischer analyse des performances tactiles en les séparant dans cinq groupes : des performances qui empêchent la vision tout en stimulant le toucher<sup>841</sup>, des performances qui explorent la douleur et ainsi les limites de la propre identité<sup>842</sup>, les performances qui impliquent des gestes manuels<sup>843</sup>, des performances qui visent rétablir une attention et un souci tactile pour l'autre dans une société où la tactilité est conçue comme une menace<sup>844</sup>, et les performances qui impliquent le public dans une immersion charnelle totale, imposant non seulement le toucher, mais tout le poids et la consistance des corps<sup>845</sup>.



Figure 34 : SCHWARZKOGLER Rudolf. Action 1, 2, 3, 1965.

Photographie prise par JOHNSON Paddy, 2009, mise dans le domaine public par l'artiste. Disponible en ligne sur :  
< <https://www.flickr.com/photos/artfagcity/3998682418> >

<sup>841</sup> EXPORT Valie & WEIBEL Peter. Touch Cinema: Tapp und Tastkino. Munich, 1968.  
GUILLEMINOT Marie-Ange. Le Paravent. Bordeaux, 1998.

<sup>842</sup> ONO Yoko. Cut Piece. Kyoto, 1964.

PANE Gina. Action Autoportrait (s) : mise en condition/contraction/rejet. 1973.

ABRAMOVIC Marina. Rhythm 0, Naples, 1974.

<sup>843</sup> UKELES Mierle. Touch Sanitation. New York, 1979-1980.

BORSATO Diane. Touching 1000 people. Montréal, 1999.

<sup>844</sup> BAJO Delia & CAREY Brainard (Praxis). The New Economy. New York, 1999-2001.

<sup>845</sup> ABRAMOVIC/ULAY. Imponderabilia. Bologne, 1997.

GELITIN. Human Elevator. Los Angeles, 1999.



Une nouvelle esthétique, une esthétique haptique, une esthétique du toucher, de la peau et la chair, serait en train de se conformer et s'exprimer, correspondant à un changement global de paradigme culturel, où certaines valeurs occidentales perdent leur place, pour laisser le passage ouvert à d'autres hiérarchies et d'autres codes axiologiques, dans lesquels la rencontre interhumaine, notre caractère sensible et notre imbrication charnelle dans le monde sont les protagonistes.

C'est dans ce contexte que des anciennes intuitions, comme la *χώρα* platonicienne<sup>846</sup>, reviennent dans les discours philosophiques actuels<sup>847</sup>.

Au-delà du sens technique que ce terme peut prendre dans chacune de ces doctrines, le geste des auteurs qui l'invoquent, est celui de fouiller dans l'histoire de l'Ontothéologie occidentale, pour récuser l'espace objectif qu'elle nous a hérité. Ces auteurs sont les anticorps tournés en loup de l'occident, les philosophes qui devraient prendre en charge la tâche de reproduire ses idéologies, et à la place, font une introspection pour atteindre les nœuds conceptuels qui peuvent être déstabilisés, pour ouvrir et déconstruire leur propre culture.

La *χώρα* évoque la récusation non seulement de l'espace objectif de la modernité, mais également des topologies sacrées de la théologie (espace mondain et au-delà, enfer/purgatoire/ciel, etc.), et toute notion analytique d'espace qui vise à décrire exhaustivement, non seulement l'espace vécu, mais l'espace anté-vécu, l'espace sensible. Cet espace se doit de rester poreux et décentré comme la peau, sans se réduire en *locus* (*terminus immobilis continentis primum*), *situs* (disposition des parties), et *spatium* (intervalle).

---

<sup>846</sup> Cf. *Supra*. p.269.

<sup>847</sup> Cf. DERRIDA Jacques. Khôra. Paris : Galilée, 1993. & RICHIR Marc. Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace. Éd. Cit. p.304. (...) *la chôra reste Leiblichkeit, elle n'est rien d'autre que l'incarnation même, mais paradoxalement sans lieu déterminé, parce que sans corps (Leibkörper)*.



**V. ACTUALITE PUBLIQUE DU  
TOUCHER : SURVIE ET  
CAPITAL.**

Après avoir retracé de manière détaillée l'histoire du toucher en tant que notion de la philosophie occidentale, désengagés pourtant de tous les corpus philosophiques que nous avons révisé, il nous faut adresser dans cette cinquième partie, le toucher en tant qu'expérience concrète dans les sociétés dont nous faisons partie.

Nous faisons ceci suivant les considérations méthodiques concernant l'analyse de l'expérience que nous avons explicité auparavant<sup>848</sup>, c'est-à-dire, non pas par une analyse qui serait phénoménologique du fait d'être réalisée sur les bases de la pensée husserlienne, ni du fait d'être réalisée *en première personne* (voire, avec la présupposition de que cette *première personne* serait individuelle et subjective, selon la conception moderne de la subjectivité), mais par une analyse des expériences collectives du *nous* qui réunit et sépare dans ce texte celui qui écrit et celui qui lit.

Cette analyse de *nos* expériences au sein des sociétés que nous partageons, se prétend phénoménologique en vertu d'une conception de l'expérience comme non seulement individuelle, ni forcément liée aux rendements intentionnels, et en vertu de l'application constante de l'épochè, en tant que rupture systématique de l'engagement dogmatique dans une ou un ensemble de théories données. Nous commencerons cette analyse de l'expérience collective, personnelle et sociale du toucher, mettant en avant l'étude récente que nous considérons la plus ample et ouverte en termes de perspective.

Ce n'est certainement pas une étude phénoménologique du toucher, mais il s'agit d'une étude suffisamment compréhensive, pour pouvoir nous apporter un aperçu général des questions que à traiter dans cette partie. Cette étude trouve une voie non phénoménologique pour rassembler des perspectives psychologiques, physiologiques, etc. qui peuvent se déployer sur le phénomène du toucher, même s'il s'agit uniquement du toucher comme sens corporel (ce qui est déjà une perspective assez restrictive), et dans ce domaine, uniquement du toucher humain. Cette voie de rassemblement est *la communication*, notamment la communication non verbale. En 2014, de la main de Mark Knapp, Judith Hall et Terrence Horgan, apparaît la huitième édition de *Communication non verbale dans les interactions humaines*<sup>849</sup>. Cette étude souscrit une théorie de la communication typique et simple, où l'on considère qu'il y a un

---

<sup>848</sup> Cf. *Supra*. p.109-110.

<sup>849</sup> KNAPP Mark, HALL Judith & HORGAN Terrence. *Nonverbal Communication in Human Interaction*. Wadsworth : Cengage, 2014.

message qui va d'un émetteur à un récepteur, dans un certain environnement. Cette étude assemble des recherches qui ont commencé à proliférer à partir de la première moitié du vingtième siècle, non seulement sur le toucher, mais sur tous les autres modes corporels de communication non verbal, à savoir : *les gestes, la posture, l'expression faciale, le comportement des yeux et le comportement vocal*<sup>850</sup>.

Quant au toucher, l'étude se concentre à développer sept questions :

1. Le rapport entre le toucher et le développement humain, où l'on établit l'importance du toucher depuis la naissance jusqu'à la vieillesse.

2. Les règles tacites du toucher dans notre société (*Qui touche qui, où, quand et combien ?*).

3. Les différents types de comportement tactile (série de taxonomies qui ont été produites au cours des années, dont nous avons eu déjà un petit aperçu<sup>851</sup>).

4. La signification du toucher interpersonnel, analysée en onze facettes, à savoir, le toucher comme : moyen de communication d'affects positifs, moyen de communication d'affects négatifs, moyen de communication d'émotions discrètes<sup>852</sup>, moyen de communication du ludique, voire comme réducteur ou régulateur du sérieux d'un message, comme interférence persuasive du message (tenter d'influencer tactilement quelqu'un pour faire quelque chose), comme gestionnaire de l'échange intersubjectif (fonction phatique), comme stimulus physiologique, comme réactivité interpersonnelle (quand le toucher arrive lorsque l'investissement dans une conversation est trop haut), comme lié à la performance d'une tâche, comme soin et guérison, et comme symbolisme.

5. Les facteurs qui influencent la signification du toucher interpersonnel (rapport entre émetteur et récepteur, durée et qualité du toucher, genre des inter-touchants, etc.)

---

<sup>850</sup> KNAPP Mark, HALL Judith & HORGAN Terrence. *Op. Cit.* p.28. *The theoretical writings and research on nonverbal communication can be broken down into the following three areas: 1. The communication environment (physical and spatial) 2. The communicator's physical characteristics 3. Body movement and position (gestures, posture, touching, facial expressions, eye behavior, and vocal behavior)*. D'après cette étude, la première recherche sur le toucher comme mode de communication non verbale aurait été : FRANK Lawrence Larry Kelso. « Tactile communication. » *Genetic Psychology Monographs*, 1957, n°56, p.209-255.

<sup>851</sup> Cf. *Supra*. p.34.

<sup>852</sup> Les théories des émotions discrètes sont celles qui proposent l'existence d'un nombre défini d'émotions basiques et naturelles. Ce nombre est habituellement fixé à huit ou douze (par exemple : surprise, intérêt, joie, rage, peur, dégoût, honte et angoisse).

6. Le toucher comme puissance inconsciente de l'interaction (où sont rappelés les effets que le poids d'un objet touché peut avoir sur la perception globale de la personne qui le touche).

7. Le toucher de soi ou *Self-touching* (mordre ses ongles, pincer sa peau, se boucler les cheveux avec les doigts, frotter ses mains, mordre ses lèvres ou ses joues, se caresser, etc.). Comportements étudiés surtout en rapport à la sexualité et les désordres obsessifs comme la trichotillomanie, dermatillomanie, onychophagie, etc.

Ce déploiement que l'étude de Knapp, Hall et Horgan fait du toucher comme mode de communication, nous permet d'avoir une vision d'ensemble des perspectives qui ont été explorées jusqu'à présent sur la question. Quant à nous, nous allons continuer à développer notre propre perspective, qui prétend rassembler non seulement les sciences sociales et les sciences médicales, comme le fait cette étude, mais également y intégrer le point de vue philosophique, qui est le seul à pouvoir mettre en question et élargir la fermeture et les axiomes de ces disciplines. Mais avant cela, nous voudrions consigner les taxonomies présentées par Knapp, Hall et Horgan, dans le déploiement de leur troisième facette du toucher : les classifications des différents types de comportement tactile.

1. Argyle, 1975. Légèrement modifiée par les auteurs. Nous avons déjà vu la taxonomie qu'Argyle propose en 1988<sup>853</sup>.

Tableau 2 : Types de toucher, Argyle, 1975.

<i>Type de toucher</i>	<i>Zones du corps typiquement en jeu</i>
<i>Tapoter (Patting)</i>	Tête, dos
<i>Gifler (Slapping)</i>	Visage, main, fesses
<i>Frapper (Punching)</i>	Visage, poitrine
<i>Pincer (Pinching)</i>	Joue
<i>Caresser (Stroking)</i>	Cheveux, visage, haut du corps, genoux, génitaux
<i>Serrer (Shaking)</i>	Mains, épaules
<i>Embrasser (Kissing)</i>	Bouche, joue, seins, main, pied, génitaux

<sup>853</sup> Cf. *Supra*. p.34.

<i>Lécher (Licking)</i>	Visage, génitaux
<i>Tenir (Holding)</i>	Main, bras, genou, génitaux
<i>Guider (Guiding)</i>	Main, bras
<i>Étreindre (Embracing)</i>	Épaule, corps
<i>Lier (Linking)</i>	Bras
<i>Poser (Laying on)</i>	Mains
<i>Coup de pied (Kicking)</i>	Jambes, fesses
<i>Toilettage (Grooming)</i>	Cheveux, visage,
<i>Chatouillement (Tickling)</i>	Presque n'importe où

## 2. Desmond John Morris, 1977 :

Tableau 3 : Types de toucher, Desmond Morris, 1977.

1. La poignée de main.
2. Le guide du corps.
3. Tapoter (*The pat*, sexuel ou sportif)
4. Le *arm-link* (se lier avec les bras en signe typiquement de soutien)
5. Serrer par l'épaule s'embrasse.
6. L'étreinte.
7. Main dans la main (protection parentale, démonstration du lien du couple).
8. Serrer par la taille.
9. Le baiser.
10. Main-à-tête (*hand-to-head*, indiquant une grande confiance ou soumission, étant
11. Tête-à-tête (*head-to-head*, signe de l'effacement du reste du monde)
12. La caresse.
13. Support corporel (typique avec les enfants : porter, soulever, etc.).
14. L'attaque simulée (*the mock attack*, dans les relations amicales montre le niveau

3. Richard Heslin et Tari Alper, 1983. Taxonomie fondée dans les fonctions présumées des messages communiqués, qui manque en tout cas, des contacts accidentels et agressifs :

Tableau 4 : Fonctions du message tactile, Heslin et Alper, 1983.

1. Fonctionnel/professionnel.
2. Social/gentil.
3. Amical.
4. Amour/intimité.
5. Sexuel.

## HUIT. PRIERE DE TOUCHER.

Toute performance physique met en jeu tous les sens qu'un corps peut avoir.

L'art que l'on fait et l'art que l'on ressent, comme toute performance corporelle, appelle et met au travail toute notre chair.

Nous devons, d'ailleurs, supposer qu'il a toujours existé une expérimentation artistique faite par des corps manquant d'un ou plusieurs de ses sens, ainsi que des expérimentations faites par des artistes avec un éventail sensoriel complet, mais visant l'expérience artistiques de ces sujets avec des sensibilités autres.

Mais pouvons-nous parler de *manque* ou *d'incomplétude* ? Il semblerait au contraire que la chair soit cet être particulier, pour lequel il n'y a jamais un manque, qui se déforme et se transforme pour s'adapter aux circonstances qui lui sont données.

Il semblerait que cette vision du *manque*, pour qui manque par exemple de la vue ou de l'ouïe soit imposée précisément par l'idée héritée d'un partage fixe de la sensibilité en cinq régions bien définies.

Comme elle est faussée cette perspective !

Parler du toucher c'est, non seulement réaliser qu'il y a des seuils charnels et tactiles que l'on ne peut pas dépasser, sans blesser, sans heurter, sans violence, et sans parfois faire même disparaître le sujet sentant. Parler du toucher n'est ainsi pas seulement parler du besoin d'avoir du *tact*. Parler du toucher c'est aussi réaliser que nos peaux et tous nos tissus sont flexibles et malléables, et que nous pouvons tout



*perdre*, en termes sensoriels : notre chair s'adaptera. Il ne faut pas oublier qu'il y en a même qui vivent sans même sentir leurs corps<sup>854</sup>.

Combien de pièces de musique visuelles ou tactiles ont été faites pour des personnes qui ne pouvaient pas entendre ? Combien de dessinateurs aveugles ? Combien de tableaux pour des personnes ayant une difficulté visuelle ? Nous ne pouvons qu'éprouver une tendresse infinie à cette idée absolument impossible à démontrer, des personnes qui auraient de tout temps et à tout prix tenté de s'exprimer, ou de partager leur expression avec quelqu'un qui vivait une sensorialité différente.

Dans tous les cas, ce qui est certain c'est que dans la pratique artistique, une modalité sensorielle, ou un ensemble de modalités sensorielles, peut être visée, privilégiée sur les autres. Ainsi l'on peut parler d'art tactile, lorsque le toucher est ce sens privilégié. Dans l'histoire difficile à retracer de cette forme d'art, il y a un événement assez clair : en 1947, Marcel Duchamp présenta sa pièce *Prière de toucher*.

Il s'agit d'un sein fait en caoutchouc et collé sur un morceau mal coupé de velours noir. C'est un sein unique, parfaitement rond et fadement rose, d'une vingtaine de centimètres de diamètre.

L'on reconnaît ce moment comme un moment de l'art tactile, de la transformation de la visée de l'art, qui ne cherche plus à plaire l'œil, mais à contester la domination de la vue sur les autres sens, la disposition visuelle des galeries, la fermeture et la rigidité de leurs dispositifs, la condamnation de l'érotisme et la liberté que le toucher symbolise.

---

<sup>854</sup> COLE Jonathan. *Losing touch. A Man Without his Body*. Oxford : Oxford University Press, 2016. En 1971, à l'âge de 19 ans, Ian Waterman, apprenti boucher, a perdu son sens du toucher, à partir du cou, dans tout son corps, à la suite d'une grippe gastrique sévère pour laquelle son corps a généré des anticorps qui ont attaqué ses propres nerfs. Capable de ressentir température et douleur, ce jeune homme perdit pour toujours toute possibilité de contact corporel et de sentir son propre mouvement. Ceci l'a obligé à vivre sans connaître sa propre position, sans pouvoir savoir où est son propre corps, sans pouvoir savoir ce qu'il y a dans ses poches par exemple, et pendant un long moment sans savoir bouger et se déplacer à volonté. Avec le temps, Waterman a appris à contrôler relativement le mouvement de ses membres corporels en les regardant et en excersant un grand effort mental pour repenser le mouvement et le commander par des voies alternatives à celles qui ont été détruites par sa maladie. Il peut actuellement vivre et bouger sans aucune difficulté visible. La seule différence avec quelqu'un qui peut toucher, c'est qu'il ne se rend pas compte qu'il touche si ce n'est parce qu'il le commande mentalement et voit ce souhait se réaliser avec ses yeux. Il n'est point conscient des touchers accidentels qu'il ne voit pas. Mais le fait de ne pas pouvoir toucher, ne diminue en rien, son désir de prendre des objets, se servir de son corps, caresser des animaux ou toucher un autre humain.

Avec le temps, l'institution centralisée de l'exhibition de l'art, à savoir le musée, a intégré cette révolte, et cherche actuellement à s'y adapter :

« L'expérience du musée est un voyage multidimensionnel qui est proprioceptif, sensorielle, intellectuel, esthétique et social. Le résultat final peut être l'apprentissage, l'émerveillement, la réflexion et la relaxation, la stimulation sensorielle, la conversation amicale, des nouveaux liens sociaux, la création de souvenirs durables, ou le recueillement d'évènements passés.<sup>855</sup> Le rôle du toucher dans le musée s'est étendu de manière significative avec des études qui pointent de plus en plus la valeur sociale, cognitive et même thérapeutique de la manipulation des objets. Une nouvelle emphase sur l'expérience directe des propriétés des choses a pris forme, qui a révolutionné les modes dans lesquelles l'héritage matériel du passé et des autres cultures est interprété actuellement.<sup>856</sup> Le toucher et la proprioception étaient une fois des manières appropriées et acceptées de se lier à l'art et aux objets rituels, depuis Aphrodite de Cnide jusqu'aux icônes médiévaux (...) c'est seulement dans les temps modernes que les sens étaient aseptisés et régulés dans les espaces publiques<sup>857</sup>(...) Dans une culture qui privilégie la vue et où les musées occidentaux modernes émergent au dix-neuvième siècle comme *museums de la vue* (...) le Museo Omero en Italie, le Museo Tiflogico à Madrid, le Musée tactile au phare d'Athènes (...) sont des univers parallèles où tout ce qui est sous les yeux est palpable.<sup>858</sup>»

---

<sup>855</sup> LEVENT Nina & PASCUAL Alvaro. *The Multisensory Museum: Cross-Disciplinary Perspectives on Touch, Sound, Smell, Memory, and Space*. Maryland : Rowman & Littlefield, 2014, p.xiii. *The museum experience is a multilayered journey that is proprioceptive, sensory, intellectual, aesthetic, and social. The end result might be learning, wonder, reflection and relaxation, sensory stimulation, conversation with friends, new social ties, creation of lasting memories, or recollection of past events.*

<sup>856</sup> *Ibidem*. *The role of touch in the museum has been expanded significantly as more and more studies have pointed to the social, cognitive, and even therapeutic value of handling objects. A new emphasis on "experiencing the properties of things" directly has taken shape, which has revolutionized the ways in which the material legacy of the past and other cultures is now being interpreted.*

<sup>857</sup> *Ibidem*. p.61. *Touch and proprioception were once appropriate and accepted ways of relating to art and ritual objects, from Aphrodite of Knidos to medieval icons and Early Modern sculpture (...) it is only in modern times that senses were sanitized and regulated in public spaces (...) A lot has been written about the "sanitation" of the senses in modern Western culture and how it affected museums.*

<sup>858</sup> *Ibidem*. p.70. 61 (...) *In a culture that privileges sight and where modern Western museums emerged in the nineteenth century as "museums of sight" (...) Museo Omero in Ancona, Italy; Museo Tiflogico in Madrid; and the Tactile Museum at the Lighthouse in Athens, Greece (...) are parallel universes where everything on view is touchable*

Dans ces circonstances, la question peut être posée : si la marginalisation du toucher dans les institutions muséales était due au privilège du sens visuel dans la culture occidentale, est-ce que l'inclusion lente de la multisensorialité tactile au musée est symptôme d'un changement de paradigme ?

« *Le tri fastidieux, désuet et bureaucratique, le classement des événements, des relations, si futiles et dangereuses, visait à purger l'érotisme fou du toucher ; le laisser aux aveugles. Nos jugements, tout comme les pensées de nos élèves, sont censurés : Pas toucher ! Nous appelons cela éducation. Après tout, certains sont payés pour toucher, et c'est pourquoi ils sont si bien payés.*<sup>859</sup> »

## V.1. PUISSANCES CONSTRUCTRICES ET DESTRUCTRICES, CREATRICES ET MORTIFERES DU TOUCHER : L'ENJEU DE TOUS LES SENTANTS.

*Le corps est sans défense aucune, il est lisse depuis le visage jusqu'aux pieds. Il appelle l'étranglement, le viol, les mauvais traitements, les insultes, les cris de haine, le déchaînement des passions entières, mortelles.*<sup>860</sup>

Il faudrait rendre aux corps leurs texture.

Faire ce qu'on peut pour qu'ils ne semblent plus aussi lisses, leurs classifications plus aussi claires, leurs traitements plus aussi anodins ; pour savoir que toucher signifie non seulement d'un côté, mais aussi toujours de l'autre, que toucher n'est pas seulement palper, mais aussi toujours affecter, im-pressionner, in-fliger.

Commençons par une expérience humaine universelle que nous avons évoquée rapidement au tout début de ces écrits : le sommeil<sup>861</sup>.

---

<sup>859</sup> ŠVANKMAJEROVA Eva. Touch, 1994. Dans ŠVANKMAJER Jan. Touching and Imagining: An Introduction to Tactile Art, traduction de Stanley Dalby. Londres : I.B. Tauris, 2014, p.xxiii. *The tedious, antiquated, bureaucratic 'sorting', ranking of events, of relationships, so futile and dangerous, was meant to purge the mad eroticism of touch; to leave it to the blind. Our judgements, just like the thoughts of our pupils, are censored: 'No touching!' We call it 'education'. After all, there are some who get paid for touching, that is why they are so well paid for it.*

<sup>860</sup> DURAS Marguerite. La maladie de la mort. Paris : Minuit, 1982, p.21.

<sup>861</sup> Cf. *Supra*. p.15.

Dans le sommeil nous avons un tout autre rapport à nos sens -qu'il serait d'ailleurs très important d'étudier-, et nous dirons pour nous faciliter la tâche, que nous ne sommes pas *conscients* de nos sens lors que nous dormons, et qu'en conséquence, aucun de nos sens *compte* pour nous, à ce moment-là.

Dire ceci c'est simplifier les choses, presque douloureusement. Mais ces mots ont quelque chose de juste : si dans un cauchemar par exemple, nous nous faisons agresser avec un couteau, ou nous assistons à une scène insupportable, de laquelle notre moi du rêve ne parvient pas à s'échapper, ce choc n'aura évidemment pas les mêmes conséquences que s'il s'était produit pendant notre vie en veille.

En état de veille une partie très significative de notre vie consiste à pouvoir nous ôter aux chocs, c'est-à-dire aux événements, rencontres, images ou -dans le langage scientifique- *stimuli* (littéralement des *aiguillons*, selon l'étymologie latine du mot) nocifs avec lesquels nous pourrions rentrer en contact, précisément parce que les conséquences de ces rencontres sont *autrement* inscrites en nous, que les conséquences oniriques.

Certainement la gravité des conséquences dans les dimensions de non-veille, comme les dimensions phantasmatiques, imaginatives, anticipatrices, etc., ne doit pas être méprisée, ni complètement déconnectée de la vie éveillée.

Mais il y a quelque chose d'irréversible dans la vie en veille, une chose parfaitement claire pour le sens commun, pour la réflexion ordinaire que nous pouvons avoir tous les jours depuis que nous sommes petits, et qui nous montre de manière absolument distincte (la plupart du temps) la différence entre la réalité et la fiction, voire entre rêver et agir.

Ce quelque chose nous semble pourtant extrêmement difficile à définir philosophiquement.

Nous devons laisser ici cette question de côté, et rester avec un fait : le fait est que dans l'état de veille nous pouvons, en effet et facilement, nous ôter d'une bonne partie des expériences sensorielles que nous anticipons ou nous éprouvons comme nocives.

Nous pouvons boucher nos oreilles et fermer nos yeux quand nous sommes devant une scène trop explicite dans un film d'horreur.

Nous pouvons boucher notre nez si une mauvaise odeur survient, et nous déplacer, ou directement courir quand nous nous sentons menacés d'un contact indésirable. Du moins, théoriquement, cela semble facile à faire.

Mais ici, on dit bien *nous pouvons*, ce qui ne veut point dire que nous y arrivons à chaque fois que nous en avons besoin, ou que nous y arrivons du premier coup.

Il nous semble qu'en tant qu'humains, dans nos sociétés actuelles, nous avons développé une sorte d'engourdissement de nos réactions défensives.

Cet engourdissement opère, grandit et se répand, par des réseaux de pouvoir auxquels nous sommes attachés, qui ne permettent pas nos libres mouvements, par une éducation insuffisante sur les possibles actions nocives provenant des autres humains, et les modes convenables de réaction défensive face à ces actions, et par toute une série de fonctionnements habituels, très difficiles d'accès, trop complexes pour les rendre visibles, et encore plus pour parvenir vite à les surmonter ou les changer.

Dans tous les cas, nous avons bien la possibilité de nous ôter de certains *stimuli*.

Mais en fermant les yeux, par exemple, nous ne cessons pas véritablement de voir, nous continuons à discerner le noir derrière nos paupières, avec les changements de luminosité extérieure qu'elles n'empêchent pas de les traverser.

De la même manière, en bouchant nos oreilles, ou en avalant ce que nous avons dans la bouche pour cesser de sentir son goût déplaisant, nous ne cessons pas d'écouter ni de goûter, car nous continuons à sentir la saveur de notre bouche, de notre salive, ou à entendre la pléthore de sons, qui se détachent dans tout silence (les bruits de notre ventre, de notre respiration, de notre position, etc.).

Les seules sensations desquelles nous pouvons nous ôter complètement sont les sensations olfactives, lorsque nous bouchons notre nez, mais ceci pour un temps très limité, car dès que nous réinspirons, nous retrouvons notre odorat.

Pour chacun de nous, l'odorat et le toucher se présentent comme des sens tout particuliers, en opposition à la vue, l'ouïe et le goût.

La vue, l'ouïe et le goût nous permettent facilement une sorte d'arrêt de la sensation, même si ce n'est pas un arrêt absolu comme nous venons de le voir : fermer les yeux, boucher les oreilles, n'avoir rien dans la bouche.

Au contraire, l'odorat nous permet effectivement un arrêt absolu, mais pas durable, tandis que le toucher ne nous permet aucune sorte d'arrêt.

Même si nous pouvons tenter d'éloigner nos surfaces tactiles de tout objet et tout contact, il existera toujours le contact de nos pieds avec le sol, ou le contact de n'importe quelle partie de notre corps que nous utilisons pour nous tenir, avec le corps sur lequel nous l'appuyons. Notre tenue dépend toujours d'un corps qui n'est pas le nôtre, et alors le toucher est le seul sens qui ne peut jamais s'arrêter, même pas relativement.

Juste de ce simple fait, du fait de l'appui, de l'assise que nous avons sur le monde, nous sommes premièrement et fondamentalement des êtres en contact et des êtres ouverts à l'altérité.

Même si nous ne sommes pas nécessairement des êtres *en toucher*, activement dans le rapport tactile, nous le sommes toujours, pour ainsi dire, passivement.

Voici une différence basique et élémentaire qui réapparaît et que nous avons déjà adressée au moment de parler du contact chez Aristote : nous sommes des êtres supportés par la terre, en contact avec elle, mais ce n'est pas pour cela que nous touchons à la terre.

Notre manière d'être les *humains* que sommes, ces *êtres de la terre*<sup>862</sup> que nous sommes, est en effet assez précise : nous ne sommes pas introduits en elle comme les racines des plantes, et nous ne sommes pas non plus loin d'elle comme un oiseau qui vole. Nous sommes, comme beaucoup d'autres animaux, des êtres exactement à la surface de la terre, une surface qui nous attire mais que nous ne pouvons pas traverser ou transpercer comme de l'eau.

Nous sommes ainsi à *même* la terre, comme sur la peau de la terre. Ne devrions-nous pas nous occuper aussi de guérir et améliorer premièrement ce contact-là ?

Il nous semble, en effet, que toute une phénoménologie du contact avec l'appui, avec le sol, avec la terre, reste à faire. Une phénoménologie dans le sens que nous élaborons ici, c'est-à-dire non seulement qui s'occupe du point zéro originaire de référence absolue, mais premièrement du rapport entre les êtres en contact, entre l'appui et l'appuyé, entre la terre et le terrestre, mettant en valeur, non pas l'identité de l'un ou l'autre, non pas l'originarité de l'un ou l'autre, mais leur relation en tant qu'éléments discontinus, sensibles ou pas. Il nous semble que c'est la seule manière

---

<sup>862</sup> TOURNIER Maurice. « Homme, humain, étymologie "plurielle". » *Mots*, 2001, n°65, p. 147. Cf. étymologie latine présumée du mot *humain*, voire *humus*, *terre*.

de pouvoir penser notre rapport à tout ce avec quoi nous sommes en contact, à commencer par la terre, et ne pas tomber dans les vices continuistes classiques, où l'appui et le socle sont compris comme une fixité immobile, qui sert comme fondement métaphysique à une idéologie identitaire.

Dans tous les cas, nous sommes obligatoirement en contact avec la terre, avec le sol, ou avec l'objet qui se trouve entre elle et nous (les chaussures, les habits, le fauteuil, le sol de la maison, etc.).

Or le toucher diffère de ce contact.

Ce contact est toujours là, mais le rapport non physique qui représente le toucher, pas forcément.

Les sens sont des rapports sensoriels, c'est-à-dire des rapports *vivants*, non pas purement physiques. En conséquence, inévitablement quand nous pensons aux sens, nous allons imposer à leur concept toutes nos croyances et nos présuppositions sur la *vie*. Si nous ne sommes pas prêts à proférer et reproduire une définition déterminée et dogmatique de la *vie*, alors gardons-nous de parler des sens. Nous devons le faire uniquement si nous trouvons comment contourner cette question et comment nous interrompre nous-mêmes du moment où nous nous rendons compte que nous sommes en train de fermer les perspectives sur la question.

Gardant cela toujours à l'esprit, et dans le contexte de cette différence entre toucher et contact, nous pouvons dire, certes, que tous les sens peuvent être réduits à une condition minimale qui est le contact.

Cette réduction peut être faite légitimement, mais uniquement d'un point de vue physique, point de vue très partiel et incomplet lorsque l'on parle des sens qui impliquent une vitalité qui, même si nous ne voulons pas la définir de manière fermée, se trouve être très maladroitement adressée par la physique.

Ce n'est pas qu'à notre connaissance il existe une perspective sur les sens qui ne soit pas partielle ou incomplète. Ce n'est pas qu'à notre connaissance il y ait une perspective qui sache adresser parfaitement la *vie*.

Bien au contraire, il nous semble que c'est à cause du cadre dualiste duquel émergent toutes les disciplines, qu'aucune parmi elles n'a été encore capable d'assumer la tâche de comprendre les rapports vivants, les rapports d'inter-affectation et d'inter-modification intégrales entre les corps.

Il nous semble qu'une telle quête de compréhension exigera une perméabilité de la barrière entre les pôles matériel et psychique, voire leur disparition en tant que pôles séparés. Peut-être que cette tâche reviendra-t-elle un jour à la philosophie.

Dans tous les cas, l'on pourrait réduire les sens au contact, et dire ainsi que le goût commence par le contact d'une substance avec nos papilles gustatives, l'ouïe par le contact des ondes sonores avec nos tympanes, la vue par le contact des ondes lumineuses avec les récepteurs d'ondes de nos yeux, l'odorat par le contact des composants volatiles avec les récepteurs de notre nez, et le toucher par le contact d'une surface avec notre peau ou avec d'autres surfaces tactiles de notre corps, comme par exemple le globe oculaire.

Il faudrait de cette manière parler du contact comme premier élément dans la thématization de n'importe quel de nos sens, mais la thématization ne peut pas s'arrêter là. La physique ou la physiologie du toucher, ne peut être que le tout début.

Cette partie initiale de la thématization qui relie le rapport vivant du toucher au contact physique, est ainsi commune à tous les sens.

Tous nos sens dénomment subséquentement deux choses : une rencontre d'éléments physiques, des ondes, molécules ou corps sentis, avec les ondes et molécules des corps sentants, et une rencontre vitale de cet être sentant avec l'être, la chose ou la situation sentie.

À ceci nous pouvons ajouter le fait que chacun de nos sens comme rapport physico-vital peut être accompagné, ou pas, d'une intention exprimée dans un certain mouvement ou disposition corporelle et attentionnelle qui facilite sa perception.

Autrement dit, chacun de nos sens peut dénommer un fait physico-vital passif ou un fait physico-vital actif.

Dans le cas du toucher, il désigne la perception d'un contact vital passif ou involontaire, celle du contact de notre peau avec nos vêtements par exemple, et il désigne aussi la perception d'un contact vital actif ou volontaire, celui du contact de nos doigts avec les boutons du clavier.

Pour finir avec l'analyse des dualités générales de nos sens, nous pouvons reprendre ce que nous avons évoqué en début de cette partie : la majorité de notre vie consiste à gérer, à doser (voire limiter) notre rapport vivant au monde, autrement dit à nous préserver des *contacts* (au sens large du terme) nocifs.



Ceci donne lieu à une étude de ce que nous dénommons puissances constructrices et destructrices du toucher, c'est-à-dire, une étude des expériences tactiles qui contribuent au développement positif des êtres qui se touchent, et des expériences tactiles qui participent à leur affaiblissement, leur décadence et dans le pire de cas, leur mort.

Dans notre étude des documents philosophiques, historiques et scientifiques, nous avons remarqué que ce ne sont que les puissances positives du toucher qui sont ignorées, ou difficilement visibles.

Au contraire ses puissances destructrices sont bien connues, et utilisées en permanence aux fins les plus abjectes.

Nous ne finirions jamais d'explorer et analyser l'utilisation qui a été faite de la vulnérabilité de notre peau et de notre chair, ni comment par un toucher excessif (coup, coupure, blessure, irritation, attouchements intimes non consentis, brûlure, ablation, etc.) ou par privation tactile (voire, isolement) l'on a cherché de tout temps à punir et à torturer.

Mais ce qui a été pour nous plus surprenant ce sont les cas où la cruauté tactile, où les puissances destructrices du toucher, ont été utilisées avec un esprit neutre, impassible ; non pas celui de la vengeance ou d'une prétendue justice qui se sait punitive, qui vise en toute conscience la dégradation ou l'extermination d'une vie, mais celui des chercheurs objectivistes, qui aspirent à une sorte d'innocence et à une légitimation dans l'éventuel profit cognitif que la cruauté tactile peut rapporter.

Des vivisections d'Hérophile<sup>863</sup> au troisième siècle av. J.C., passant par Pierre Pomme et son traitement de *macération humaine* où il fit tremper au moins une de ses

---

<sup>863</sup> BYL Simon. « Controverses antiques autour de la dissection. et de la vivisection ». Revue belge de Philologie et d'Histoire, 1997, vol. 75, n°1, pp.116-117. *Trois auteurs (...) nous apportent la preuve qu'Hérophile se servait notamment de cadavres humains pour ses dissections. (...) Hérophile et son confrère Erasistrate ne se contentèrent pas seulement de pratiquer la dissection humaine mais aussi la vivisection humaine à des fins scientifiques. Dans sa Préface l'encyclopédiste latin Celse nous apprend ceci : «Hérophile et Erasistrate sont allés très loin et très bien dans cette voie ; ils disséquèrent des hommes vivants, des criminels qu'ils firent sortir de leur prison et qu'ils avaient obtenus des rois ; ils observaient, pendant que leurs sujets respiraient encore, les parties que la nature avait cachées auparavant, leur position, couleur, configuration, grandeur, arrangement, dureté ou douceur, satiné, points de contact, excroissances de chaque partie ; ils observaient si une partie s'insérait dans une autre ou recevait en elle la partie d'une autre ».*

patientes jusqu'à ce que les membranes de son corps se détachent par lambeaux<sup>864</sup>, jusqu'aux expérimentations contemporaines où la peau et la chair sont exposées non seulement à la coupure ou à la blessure, mais même à la radiation<sup>865</sup>, la liste de ce type de ravages tactiles à des fins "scientifiques" est tout simplement incommensurable.

Or nous voudrions, comme il a été le cas de toutes nos études, sortir de la seule perspective de la subjectivité humaine.

En effet, même chez les êtres vivants que nous avons tendance à considérer comme statiques, à savoir chez les êtres végétaux, nous pouvons observer un certain toucher, un certain sens du contact, voire le sens de la présence d'un autre.

Ce contact senti, ce toucher, a comme le nôtre des puissances constructrices et destructrices.

Nous observons les vignes, les haricots, les physalis, qui s'accrochent, s'entortillent et grimpent lentement sur un bâton, un mur ou une grille dans notre jardin. Ces plantes grimpantes se développent grâce à la reconnaissance tactile d'un corps étranger, qu'elles adoptent comme soutien structurant.

Ce qui est important de remarquer, c'est que nous avons conscience du fait que ces plantes reconnaissent le contact parce que nous pouvons les observer effectuer un mouvement que nous présumons corrélatif à un stimulus tactile, même s'il s'agit d'un mouvement très lent.

Le contact sera ainsi un sujet étudié seulement dans les plantes qui manifestent un mouvement ou une réaction au contact. Des autres le toucher sera supposé absent.

---

<sup>864</sup> FOUCAULT Michel. Histoire de la folie à l'âge classique. Paris : Gallimard, 1972, p.235. (...) *ces fameux états de tension, dedessèchement, de racornissement que les physiologistes ne voyaient pas, un praticien comme Pomme les a vus de ses yeux, entendus de ses oreilles - croyant triompher des physiologistes, faisant au contraire triompher par là la structure de causalité qu'ils cherchaient eux-mêmes à imposer. Penché sur le corps d'une patiente, il a entendu les vibrations d'un genre nerveux trop irrité ; et après l'avoir fait macérer dans l'eau à raison de douze heures par jour pendant dix mois, il a vu se détacher les éléments desséchés du système et tomber dans le bain « des portions membraneuses semblables à des portions de parchemin trempé. » (POMME, Traité des affections vaporeuses des deux sexes, Paris, 3<sup>e</sup> éd., 1767, p. 94.)*

<sup>865</sup> Comme lors des expériences de Carl Heler et Alvin Paulsen sur 67 prisonniers entre 1963 et 1971. Cf. FRANKENBURG Frances. Human Medical Experimentation: From Smallpox Vaccines to Secret Government programs. Californie : Greenwood, 2017, p.194.

Ceci ne veut pas dire que des plantes qui n'effectuent pas de mouvement apparent pour notre vue humaine, élargie qu'elle soit par des technologies visuelles, ne ressentent pas le contact direct.

Ceci ne veut pas dire non plus que nous devons supposer que toutes les plantes ont cette capacité.

Ceci veut simplement dire que les recherches sur le toucher dans les espèces végétales sont assez rares et limitées aux cas les plus surprenants pour notre perspective culturelle fortement aristotélicienne, où les plantes sont considérées comme complètement dépourvues de locomotion (*κίνησις κατὰ τόπον*<sup>866</sup>).

Actuellement et depuis au moins le dix-neuvième siècle en occident, les plantes ont pu être mieux observées et étudiées, pouvant réintégrer à leur définition certaines capacités qui restaient privatives des animaux dans le système aristotélicien, comme le mouvement autonome et le contact.

Récemment même l'odorat des plantes a commencé à être étudié, c'est-à-dire non seulement le fait que les plantes produisent des corps volatiles (ce qui est immédiatement évident pour nous, car nous pouvons nous-même sentir bien de fragrances des plantes), mais que les plantes captent et interprètent des corps volatiles produits par d'autres plantes, et peut-être aussi ceux émanés d'autres types de corps.

Si la communication entre les plantes et certains insectes ou animaux par des messages volatiles a été souvent enquêtée, par exemple en rapport à la pollinisation<sup>867</sup>, et à la défense végétale (comme dans le cas des plantes qui attirent des prédateurs d'herbivores, lorsqu'elles sont en train d'être mangées<sup>868</sup>), la communication de plante à plante commence à peine à intéresser la communauté scientifique, qui a déjà montré comment les composants organiques volatiles ou les fragrances des plantes lorsqu'elles sont attaquées, peuvent être détectées et interprétées comme une menace,

---

<sup>866</sup> Cf. *Supra*. p.294.

<sup>867</sup> MCKEY Doyle, PEREZ Thierry & SCHATZ Bertrand. Biodiversité et médiation chimique. Dans BAGNERES Anne-Geneviève & HOSSAERT-MCKEY Martine. Ecologie chimique. Londres : ISTE, 2017, p.28.

<sup>868</sup> LEWIS, TURLINSON & TURLINGS. « Exploitation of herbivore-induced plant odors by host-seeking parasitic wasps. » *Science* [en ligne], 1990, n°250 (4985), p.1251-1253. Disponible sur : < [https://www.researchgate.net/publication/33682640\\_Exploitation\\_of\\_Herbivore-Induced\\_Plant\\_Odors\\_by\\_Host-Seeking\\_Parasitic\\_Wasps](https://www.researchgate.net/publication/33682640_Exploitation_of_Herbivore-Induced_Plant_Odors_by_Host-Seeking_Parasitic_Wasps) > (consulté le 02/08/2018).

non seulement par des plantes voisines<sup>869</sup>, mais aussi par les parties non endommagées de la plante attaquée elle-même<sup>870</sup>, permettant une réponse *auto-défensive*.

Il est important de rappeler que ce toucher ou cet odorat végétal sont des processus de perception (c'est-à-dire de reconnaissance, interprétation et réponse à certains *stimuli*) faits sur la base d'une toute autre physiologie que la nôtre, voire une physiologie qui n'implique pas un réseau centralisé de nerfs, ni un encéphale.

Les cellules et les structures végétales sont différentes de celles des animaux, mais les sens dont nous parlons sont analogues.

Et de la même manière que parmi les espèces animales il existe des différences au niveau des structures biologiques et des mécanismes perceptifs (comme par exemple, la différence entre notre sens de l'audition qui dépend de nos oreilles externes et nos tympan, et celui de certaines grenouilles, pour qui il n'y a pas d'oreilles externes, mais un tympan pulmonaire<sup>871</sup>), nous devons espérer que parmi les diverses espèces végétales les mécanismes d'olfaction ou de toucher présentent d'amples dissemblances.

C'est seulement dans la mesure où nous sommes capables de laisser de côté l'anthropocentrisme, par lequel la perception humaine s'impose comme paradigme pour tous les êtres vivants, que ces différences entre les diverses espèces peuvent être remarquées, observées et mises en valeur.

Ainsi ont pu être reconnues certaines aptitudes perceptives animales que chez nous ne sont pas reconnaissables, comme la perception des champs magnétiques terrestres, effectuée par les abeilles dans leur abdomen<sup>872</sup>, ou l'électroperception du

---

<sup>869</sup> HEIL & KOST. « Herbivore-induced plant volatiles induce an indirect defence in neighbouring plants. » *Journal of Ecology* [en ligne], 2006, n°94, p.619-628. Disponible sur : < <https://pdfs.semanticscholar.org/fc1e/fc46e37774bcfd6e09eb1cdf6aeee8aaa529.pdf> > (consulté le 02/08/2018).

<sup>870</sup> HEIL & SILVA BUENO. « Within-plant signaling by volatiles leads to induction and priming of an indirect plant defense in nature. » *PNAS* [en ligne], 2007, n°104, p.5467-5472. Disponible sur : < <http://www.pnas.org/content/104/13/5467> > (consulté le 02/08/2018).

<sup>871</sup> KAMADA, KEILWERTH & EHRET. « The lung-eardrum pathway in three treefrog and four dendrobatid frog species: some properties of sound transmission. » *The Journal of experimental biology*, 1994, n°195, p.329-43.

<sup>872</sup> CHUANG, JIANG, LIANG & YANG. « Magnetic Sensing through the Abdomen of the Honey bee. » *Scientific Reports* [en ligne], 2016, n°6 (23657), p.1-7. Disponible sur : < [https://www.researchgate.net/publication/299371033\\_Magnetic\\_Sensing\\_through\\_the\\_Abdomen\\_of\\_the\\_Honey\\_bee\\_OPEN](https://www.researchgate.net/publication/299371033_Magnetic_Sensing_through_the_Abdomen_of_the_Honey_bee_OPEN) > (consulté le 02/08/2018).

poisson-éléphant (*Gnathonemus Petersii*<sup>873</sup>), dans laquelle cet animal génère un champ électrique autour de son corps, pour y détecter les perturbations.

Dans ce sens, quand nous parlons d'un toucher végétal, il faut s'écarter d'une conception unique du toucher, c'est-à-dire qu'il faut être conscients du fait que ce que nous appelons *toucher* au sens très restreint (c'est-à-dire non cosmique, ni subjectif au sens large, mais uniquement dans un sens subjectif-perceptif), correspond au processus de captation, reconnaissance, interprétation et réaction à un contact direct, qui peut être performé par diverses espèces d'être vivants à travers des moyens structuraux, mécaniques, et dynamiques les plus variés.

Ainsi par exemple, le sens du toucher de la sensitive (*Mimosa pudica*), grâce auquel, au moindre contact, ses petites feuilles se replient et se contractent<sup>874</sup>, est différent de celui grâce auquel certaines plantes grimpent sur les murs, de celui grâce auquel les racines peuvent ignorer leur tendance naturelle à pousser dans le sens de la gravitation lorsqu'elles rencontrent un obstacle<sup>875</sup>, ou encore différent de celui grâce auquel les diverses espèces qui tombent sous la dénomination de figuier étrangleur, peuvent se servir d'un arbre hôte qui finit par mourir sous leur enlacement<sup>876</sup>.

Prenons trois exemples pour voir plus en détail ces différences, un premier cas concernant deux plantes qui se servent du toucher pour trouver leur arbre ou leur objet hôte, un deuxième cas concernant une plante qui se sert du toucher pour la reproduction par pollinisation, et un troisième cas concernant une plante qui se sert du toucher pour sa nutrition alimentaire.

Dans le premier cas, nous avons le lierre grimpant et la monstera, qui d'abord rampent par *skototropisme* (mouvement vers l'obscurité), jusqu'à l'ombre de l'arbre

---

<sup>873</sup> BURT Theresa, SCHUMACHER Sarah & VON DER EMDE Gerhard. « Electrosensory Capture during Multisensory Discrimination of Nearby Objects in the Weakly Electric Fish *Gnathonemus Petersii*. » *Scientific Reports* [en ligne], 2017, n°7 (43665) Disponible sur : < <https://www.nature.com/articles/srep43665> > (consulté le 02/08/2018).

<sup>874</sup> BRAAM Janet. « In touch: plant responses to mechanical stimuli: Tansley review. » *The New phytologist*. [en ligne], 2005, n°165, p.375. Disponible sur : < [https://www.researchgate.net/publication/8012092\\_In\\_touch\\_plant\\_responses\\_to\\_mechanical\\_stimuli\\_Tansley\\_review](https://www.researchgate.net/publication/8012092_In_touch_plant_responses_to_mechanical_stimuli_Tansley_review) > (consulté le 02/08/2018).

<sup>875</sup> *Ibidem*. p.381.

<sup>876</sup> DOBZHANSKY & MURÇA-PIRES. « Strangler Trees. » *Scientific American* [en ligne], 1954, n°190 (1), p.78-81. Disponible sur : < <http://www.jstor.org/stable/24944447> > (consulté le 02/08/2018).

qui leur servira d'hôte, pour ensuite commencer leur poussée en hauteur, dès le moment où le contact avec cet arbre se produit, changeant dès ce moment-là même leur physionomie pour s'adapter à la lumière à laquelle elles auront accès à grâce à leur hôte<sup>877</sup>.

Dans le deuxième cas, nous avons les orchidées *Catasetum* mâles, qui lancent leur pollinies (des petits globules ou de fibres d'étamine pleines de pollen), dès qu'une abeille touche leur mécanisme déclencheur central.

Ces explosions peuvent être si violentes pour les abeilles, qu'elles peuvent en rester avec leurs corps pleins de pollen, et même en être expulsées de la fleur par la force du choc. Ce traumatisme peut parvenir à changer leur comportement, car souvent elles préféreront fuir des orchidées mâles, et s'approcher plutôt des femelles, après ces explosions<sup>878</sup>.

Dans le troisième cas, nous avons la Dionée attrape-mouche (*Dionaea muscipula*), qui peut sentir les insectes qu'elle attrapera, pour ensuite les digérer et s'en nourrir, grâce au contact de ces proies avec ses poils déclencheurs, qui se trouvent dans la partie digestive de la plante. Si au moins deux de ces poils sensibles au toucher sont activés dans un intervalle de 15 à 20 secondes (ceci pour éviter de s'activer à cause de la poussière ou de proies trop petites qui lui échapperaient facilement), les deux feuilles charnues qui forment le piège de la dionée, se ferment très rapidement, dans un mouvement qui dure 100 millisecondes<sup>879</sup>. Sur cette image nous pouvons distinguer les dents qui se trouvent nombreux au bord des deux feuilles qui forment le

---

<sup>877</sup> STRONG & THOMAS. « Host Tree Location Behavior of a Tropical Vine (*Monstera gigantea*) » Science [en ligne], 1975, n°190, p.804-806. Disponible sur : < <http://science.sciencemag.org/content/190/4216/804> > (consulté le 02/08/2018).

<sup>878</sup> BRAAM Janet. *Op. Cit.* p.380.

<sup>879</sup> DUMAIS Jacques, FORTERRE Yoël, MAHADEVAN Lakshminarayanan & SKOTHEIM Jan. « How the Venus flytrap snaps. » Nature [en ligne], 2005, volume 433, p.421-425. Disponible sur : < [https://www.researchgate.net/publication/8058192\\_How\\_the\\_Venus\\_flytrap\\_snaps](https://www.researchgate.net/publication/8058192_How_the_Venus_flytrap_snaps) > (consulté le 02/08/2018).

piège, et avec un peu plus de difficulté les poils sensibles au toucher, noires et pas nombreux, situés dans la partie intérieure rouge du piège.

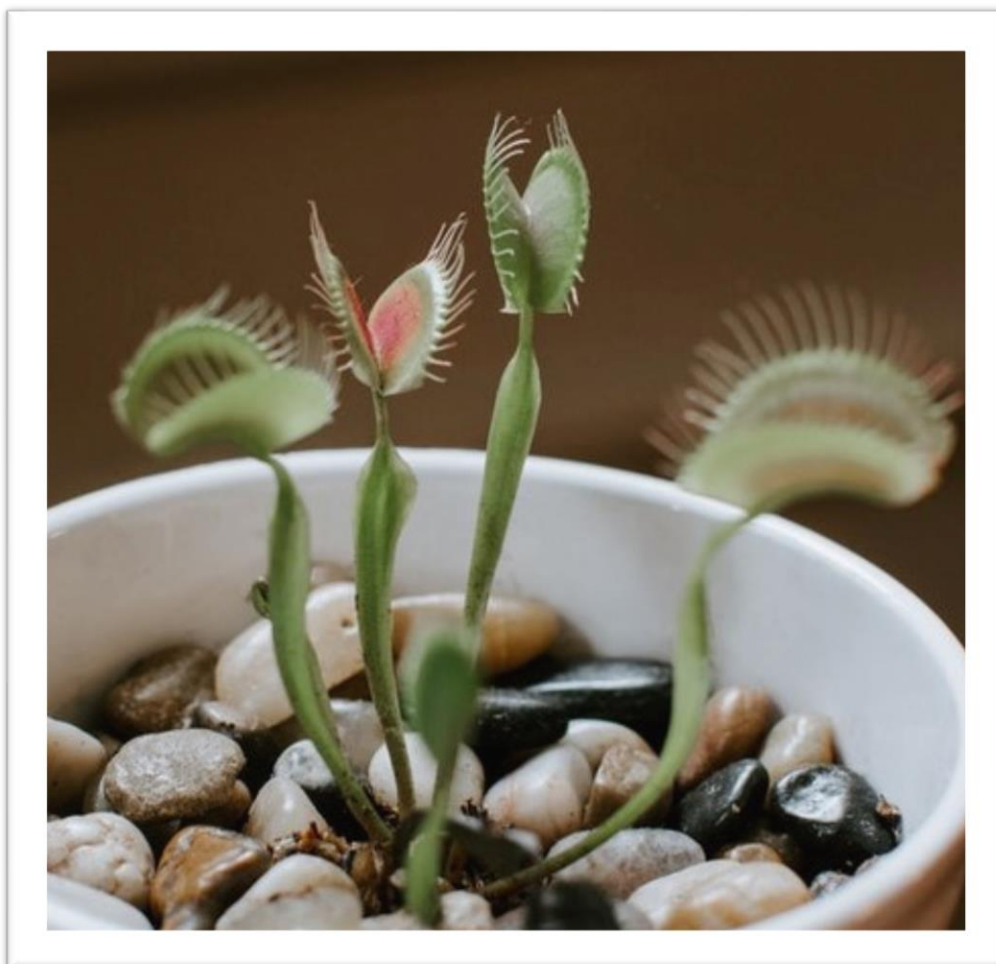


Figure 35 : SIKKEMA Kelly. *Dionée attrape-mouche*, 2018.

Photographie mise dans le domaine public par l'artiste. Disponible en ligne sur :  
< [https://unsplash.com/photos/1w\\_Vy0HpxzU](https://unsplash.com/photos/1w_Vy0HpxzU)

>

Ainsi, nous pouvons observer que chez les espèces végétales, le sens du toucher fonctionne, comme d'autres sens analogues aux nôtres, dans des tâches nutritives, défensives, de reproduction, etc., dans des structures et par une variété de mécanismes.

Sans aucune réflexion supplémentaire, ces espèces nous apprennent également déjà, que le toucher n'a pas seulement ces rendements positifs. Dans ce sens, depuis des décennies les effets nocifs du toucher et des stimulations mécaniques sur les

plantes sont étudiés<sup>880</sup>, parvenant à une conclusion expérimentale massivement observée : toucher les plantes diminue leur croissance et retarde leur floraison<sup>881</sup>.

Or entre les puissances constructrices et destructrices du toucher végétal, entre une plante qui sent tactilement la présence d'un insecte qui lui servira pour se reproduire ou pour se nourrir, et une plante qui sent une main humaine qui la caresse jusqu'à la faner, une différence semble évidente : les contacts qui stimulent la vie, la croissance des plantes, leur développement, leur nutrition, leur défense, sont des contacts *habituels pour elles*.

C'est le contact du vent, des insectes qu'elles attirent, de la pluie, des autres plantes qu'elles cherchent à rencontrer, etc., celui qui ne choque pas la plante, et lui permet de s'adapter et continuer son développement dans l'intégration relativement lente de ces contacts.

Au contraire, les contacts qui empêchent les mouvements de vie, sont des contacts inhabituels, des contacts quantitativement ou qualitativement excessifs : une grosse pluie, un vent trop fort, le choc d'un animal, ou le toucher humain. Il nous semble qu'il y a un problème de vitesse et de puissance dans les contacts excessifs, qui ne donnent pas la place et le temps aux plantes de s'adapter.

Ces contacts excessifs sont tels car ils dépassent le seuil de résilience de la plante, sa capacité d'absorption et réponse à un choc, voire sa capacité de réponse au stress, phénomène physicochimique qui traduit les chocs au sens large.

Le toucher végétal nous apprend ainsi l'importance du respect des limites adaptatives de chaque organisme, ces limites que souvent en tant qu'humains, nous ignorons à l'égard des plantes, mais aussi des autres humains.

Les matériaux dont sont composés les corps vivants, ainsi que les configurations dynamiques et structures dans lesquelles ils sont agencés, ont dans leur unité symbiotique de corps biologique une certaine résistance et une certaine capacité

---

<sup>880</sup> JAFFE M. J. « Thigmomorphogenesis: The response of plant growth and development to mechanical stimulation : With special reference to *Bryonia dioica*. » *Planta*, 1973, n°114, p.143-157.

<sup>881</sup> LANGE Theo & PIMENTA LANGE Maria Joao. « Touch-induced changes in *Arabidopsis* morphology dependent on gibberellin breakdown. » *Nature Plants* [en ligne], 2015, n°1 (14025). Disponible sur : < <https://www.nature.com/articles/nplants201425> > (consulté le 02/08/2018). *Touch can lead to a reduction in plant growth and a delay in flowering time.*



de réponse au contact, aux stimulations mécaniques, comme aux autres types de stimulation, chimiques ou vibrationnelles, par exemple.

Dans un être vivant, ces seuils de résistance ne peuvent pas être dépassés sans plus, sans conséquences.

Et même quand ces seuils ne sont pas dépassés, même quand le toucher se limite aux capacités et besoins de l'être sentant, il semblerait qu'ils ne restent pas sans conséquences ; même si ces conséquences ne sont pas forcément négatives.

Autrement dit, la différence que nous étudions entre toucher constructif et toucher destructif, semble venir du fait que dans l'être sentant la plupart des contacts vivants, c'est-à-dire des rapports de toucher actifs et même passifs, ont un effet, voire un corrélat dans l'état global, autant physique que non physique (voire *état psychique*, pour le désigner facilement) de l'être sentant.

Les effets peuvent être négatifs ou positifs pour l'avenir de cet être, pour sa survie, sa croissance et son bien-être, mais ils y sont en permanence.

Il est difficile d'imaginer un contact, sans conséquences.

Il nous semble que même un contact avec les caractéristiques d'une situation complètement normale et apparemment neutre (pour une plante, par exemple, un moment sans interactions avec rien d'autre que le soleil, l'air et la terre, chaque élément dans des taux et avec les particularités convenables pour elle), est un contact à des conséquences positives et rassurantes pour la plante sentante en question, dans le sens qu'elle trouve les conditions propices à son développement, là où elle se trouve.

Mais qu'en est-il donc des puissances constructrices et destructrices du toucher chez les humains ? Habituellement l'on envisage cette question d'un point de vue subjectif et intersubjectif, c'est-à-dire qu'on suppose qu'il s'agit d'une question plus complexe chez les humains que chez les plantes, car ils seraient capables de se donner une subjectivité et établir des liens avec ses semblables, dans des sociétés de sujets.

Dans ce style de thématization, pour savoir si quelque chose est constructive ou destructive (s'agisse-t-il du toucher ou pas, d'ailleurs), il faudra analyser l'appréciation et l'évaluation qu'une subjectivité humaine déterminée fait de la situation en question. Il faudra adresser son psychisme et son contexte social. Ainsi les chercheurs déclarent typiquement : *le toucher est une forme hautement ambiguë de*

*comportement dont la signification dépend souvent plus dans le contexte, la nature de la relation et la manière de l'exécution que dans la configuration du toucher per se*<sup>882</sup>.

Nous ne pourrions même pas commencer à adresser la gigantesque quantité de présupposés qui nous dérangent dans ce type de perspectives, surtout lorsqu'elles se présentent comme les seules thématisations possibles sur le toucher. À commencer par faire des suppositions sur les plantes par rapport auxquelles nous savons encore si peu, et puis par éviter le fait d'adresser le toucher d'une manière plus concrète, en-deçà des significations qu'une conscience peut en donner.

Certes, nous ne prétendons pas que le toucher puisse se prêter à une étude *objective*, mais son étude ne peut pas être non plus purement subjectif.

Il nous semble très intéressant d'étudier le toucher dans le contexte d'une philosophie de la conscience, d'une psychologie individuelle, d'une sociologie, etc., mais après la perspective que nous a octroyée Emmanuel Levinas par son travail, sur la possibilité d'une dimension d'avant ces constructions subjectives et de la culture, d'avant même ce que nous considérons comme la *nature*, nous ne pourrions pas accepter que ces thématisations se présentent comme les seules existantes concernant le toucher.

Nous aspirons à une thématisation concrète davantage, qui prenne en compte, non seulement les structures que théoriquement peuvent déterminer l'interprétation subjective d'un toucher comme agréable ou nocif, mais qui puissent adresser les instances où ce jugement n'est pas encore amorcé, ce que l'on pourrait appeler l'expérience d'avant la conscience

Dans la post-phénoménologie une telle approche apparaît comme possible, mais, en revanche, les limitations que dans sa démarche philosophique fermée aux autres disciplines elle s'auto-impose, cette possibilité reste simplement une possibilité.

Dans la phénoménologie du toucher qui est la nôtre nous tentons au contraire (tout en ayant la perspective lévinassienne d'un toucher, d'une sensibilité, d'une jouissance et un contact, d'avant la conscience), nous ouvrir aux disciplines, même si elles se fondent sur le continuisme dualiste.

---

<sup>882</sup> KNAPP, HALL & HORGAN. *Op. Cit.* Éd. Cit. p.13. (...) *touch is a highly ambiguous form of behavior whose meaning often depends more on the context, the nature of the relationship, and the manner of execution than on the configuration of the touch per se.*

Il nous semble que c'est dans ces disciplines, les seules qui se soient développée en occident en tout cas, et les seules auxquelles nous avons accès, qui peut se nourrir la quête issue de la pensée levinasienne, d'un toucher d'avant l'intentionnalité.

C'est à ce niveau-là que nous voudrions déterminer quelles sont les puissances constructrices et destructrices du toucher. Ce niveau, le niveau non-intentionnel de la rencontre interhumaine, ne pourra pas être étudié par rapport à d'autres êtres que nous, les sentants de l'espèce humaine, d'une part car la théorie levinassienne elle-même est profondément anthropocentrique, mais aussi parce tout simplement nous ne nous sentons point prêts à prendre la parole pour les sentants non humains.

Nous nous contenons d'apporter notre contribution à la déconstruction des machines anthropologiques de l'occident.

\*

Pour explorer donc, les puissances constructrices et destructrices du toucher dans les dimensions pré-intentionnelles de la subjectivité humaine, nous allons revenir sur certains moments forts de notre histoire récente.

En effet, les puissances du toucher humain sont devenues évidentes et un objet d'étude important, à cause de la multiplicité d'effroyables expériences auxquelles, non seulement les humains, mais toutes les espèces de la planète ont eu droit au cours du vingtième siècle.

En effet, ces expériences comme conséquences du manque extrême de méditation à long terme et d'observance éthique qui nous sont aussi connues actuellement, ont ravagé souvent non seulement le toucher, mais toutes les dimensions d'interconnexion des êtres vivants, entre eux et avec les êtres inanimés.

Dans un environnement planétaire comme le nôtre (où des grandes masses d'air et d'eau, confinées par l'atmosphère, la peau de la terre, nous compromettent tous dans un contact et un partage plus ou moins direct, mais en tout cas intégral), les conséquences dont nous parlons, affectent non seulement le toucher, mais la totalité des liens vitaux, et non seulement les humains, mais la totalité des êtres vivants.

Par l'analyse de deux cas concrets, nous allons voir comment le rapport vital tactile se voit affecté par ces conséquences, qui vont depuis les implications d'un développement économique, industrielle et scientifique presque absolument irréfléchi

du point de vue éthique (à savoir la pollution généralisée, l'asservissement et l'extermination de grandes populations végétales, animales, et humaines, etc.), jusqu'aux implications de l'idéologie identitaire (raciste quand cette identité se définit par une race, nationaliste quand cette identité se définit par une nation, espéciste quand cette identité se définit par une espèce, etc.) et la guerre permanente que nécessairement elle engage.

Ces deux exemples renvoient à des expérimentations impliquant des nourrissons (des nourrissons macaques rhésus et des nourrissons humains), pour lesquels penser à une conscience subjective constituée de manière achevée, avec une intentionnalité quelconque dans lequel le toucher s'inscrirait est, au moins, problématique.

### **1) Les macaques rhésus de l'Université de Wisconsin :**

Dans les années '50, un groupe de jeunes macaques rhésus, âgés à peine de deux à dix jours, ont été au cœur d'une série d'expérimentations autour de l'isolement et la privation tactile, dans le cadre de la recherche d'Harry Frederick Israel (1905-1981)<sup>883</sup> et sa compagne Margaret Kuenne (1918–1971), mariés depuis 1946.

Le thème central de leur recherche, tel qu'il est consigné dans le premier compte rendu de ces expériences en 1958, signé d'ailleurs seulement par Harry, serait l'*amour*, voire l'affection.

S'agissant de scientifiques qui travaillaient sur un paradigme darwiniste, ils ont supposé deux choses.

D'une part, que les résultats d'une recherche sur les animaux proches de l'humain dans la perspective de l'évolution des espèces, peut être intéressante pour comprendre le comportement proprement humain.

Et d'autre part, que les pratiques expérimentales éthiquement reprochables qu'ils utilisaient étaient légitimées du fait de cet enrichissement de la compréhension de l'être qui se trouve au plus haut stade de l'évolution.

---

<sup>883</sup> Psychologue de l'université de Wisconsin, connu comme Harry Harlow dès 1930.

Dans ce rapport de 1958, Harry Harlow commence par dénoncer que la psychologie moderne semble ignorer l'existence de l'amour<sup>884</sup>, et qu'il faut une étude des origines et du développement d'un si important phénomène, qui, même s'il a occupé auparavant une place dans la recherche des anthropologues, sociologues, psychologues, etc., n'a pas réussi à être véritablement adressé, d'une manière expérimentale satisfaisante.

La première manifestation de ce phénomène, dit-il, est claire : le rapport entre l'enfant et la personne qui prend soin de lui, voire le rapport figure maternelle-enfant<sup>885</sup>. Ce rapport d'amour et d'affection aurait été expliqué par toutes les tendances de la psychologie à l'époque, du béhaviorisme à la psychanalyse, comme un rapport secondaire établi sur la base du soulagement procuré par la figure maternelle aux besoins élémentaires (voire *faim, soif, évacuation, douleur, sexualité*<sup>886</sup>) de l'enfant.

Harlow indique uniquement deux exceptions à cette opinion partagée : le père du béhaviorisme John B. Watson, pour qui l'amour était une émotion primaire, non dérivée du soulagement des besoins et directement provoquée par la stimulation cutanée des zones érogènes<sup>887</sup>, et le psychanalyste John Bowlby<sup>888</sup>, qui donne aussi une place primaire au besoin de contact physique intime, initialement associé avec la figure maternelle.

Cette présentation faite de ses expériences en 1958 par Harlow, en parlant de l'amour, faisant ainsi provenir sa recherche d'un sujet d'intérêt abstrait général, ne saisit pas l'enjeu historique et sociale qui, depuis les années vingt après la première guerre mondiale, s'exprime de plus en plus dans les recherches des psychologues.

---

<sup>884</sup> HARLOW Harry. « The Nature of Love. » Dans GREEN Christopher. Classics in the History of Psychology [en ligne]. Disponible sur : <<https://psychclassics.yorku.ca/Harlow/love.htm>> (consulté le 10/09/2018). *The Nature of Love* fut publié pour la première fois dans *American Psychologist*, 1958, n°13, p.673-685. *Psychologists, at least psychologists who write textbooks, not only show no interest in the origin and development of love or affection, but they seem to be unaware of its very existence.*

<sup>885</sup> *Ibidem*. *The initial love responses of the human being are those made by the infant to the mother or some mother surrogate.*

<sup>886</sup> *Ibidem*. (...) *the primary drives -- particularly hunger, thirst, elimination, pain, and sex.*

<sup>887</sup> *Ibidem*. *John B. Watson, who believed that love was an innate emotion elicited by cutaneous stimulation of the erogenous zones.*

<sup>888</sup> *Ibidem*. *John Bowlby, who attributes importance not only to food and thirst satisfaction, but also to "primary object-clinging," a need for intimate physical contact, which is initially associated with the mother.*

Le problème historique concret c'est précisément la guerre et ses effets : l'augmentation des enfants traumatisés et orphelins, les traumatismes chez l'adulte, autant des anciens combattants comme de leurs familles, l'augmentation de la maladie mentale, les conséquences de l'hospitalisation médicale physiologique et mentale, l'isolement, la peur, et toutes les souffrances humaines qui se voient accrues dans des circonstances pareilles.

La perspective qui donne notre présent, permet de voir comment dès les années 1920, avec un élan renouvelé après 1945, ces souffrances étonnent, occupent et stimulent de plus en plus le travail des chercheurs qui se trouvent davantage en contact avec elles, à savoir, les psychologues et les psychiatres.

Leur contact direct et constant dans les hôpitaux et les asiles avec des sentants en souffrance, permettra à la psychologie, avant la philosophie et avant toute autre discipline, de méditer sur l'importance du toucher, voire non seulement sur l'importance de la présence du toucher pour la formation de liens sociaux, mais aussi sur l'importance de que ce contact et les liens par lui formés soient sains, non violents.

Aux années '20, l'œuvre de Dorothy Burlingham et Anna Freud sur la détresse psychique infantile<sup>889</sup>, aux années '30 le travail de David M. Lévy sur *la faim d'affection primaire*<sup>890</sup>, ainsi qu'aux années '40 celui de William Goldfarb sur les enfants placés en foyer d'accueil (*institutionnalisés*<sup>891</sup>) ou celui de René Arpad Spitz sur les effets nocifs du confinement hospitalier chez les enfants de moins d'un an<sup>892</sup> et sur les effets nocifs de la perte de la figure maternelle chez les nourrissons<sup>893</sup>, sont des travaux qui témoignent de cette inquiétude grandissante pour les conséquences graves

---

<sup>889</sup> FREUD Anna. Opere 1922-1943, volume 1. Turin : Paolo Boringhieri, 1978, p.33. *Quatre conférences sur l'analyse infantile, 1926. Ibidem.* p.85. *L'influence de la maladie physique dans la vie psychique de l'enfant, 1930.*

<sup>890</sup> LEVY David. « Primary Affect Hunger. ». *American Journal of Psychiatry*, 1937, volume 94, n°3, p.643-652.

<sup>891</sup> GOLDFARB William. « Psychological privation in infancy and subsequent adjustment. » *American Journal of Orthopsychiatry*, 1945, n°15, p.247-255.

<sup>892</sup> ARPAD SPITZ René. « Hospitalism; an inquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood. » *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1945, volume 1, n°1, p.53-74.

<sup>893</sup> ARPAD SPITZ René. « La perte de la mère par le nourrisson. » *Enfance*, 1948, tome 1, n°5, p.373-391.

du manque d'affection et d'un contact direct entre l'enfant et des adultes tactilement rassurants.

Rappelons-nous de la conclusion de Spitz en 1948 :

« (...) nous avons acquis la conviction que le pivot du développement pendant la première année est fourni par les rapports affectifs avec la mère. Nous avons trouvé que la privation affective est aussi dangereuse pour le nourrisson que la privation alimentaire. L'évangéliste le disait bien, il y a deux mille ans : *L'homme ne vit pas de pain seulement*.<sup>894</sup> »

C'est dans ce contexte qu'en 1958 Harlow fait connaître son travail d'au moins trois ans d'expérimentation avec les petits macaques.

Venons donc à notre premier exemple. Dans cette publication de 1958, Harlow nous raconte comment il avait observé au cours des années deux faits intéressants : d'abord, qu'il n'était pas possible de conserver en vie et en bonne santé des petits macaques de laboratoire simplement avec du lait et une cage, et après, que ces petits bébés s'attachaient beaucoup à leurs couches en coton, au point de mal réagir quand il fallait les changer.

Cet attachement des bébés aux surfaces tactiles molles avait été déjà constaté chez les primates par d'autres scientifiques<sup>895</sup>, et était cohérent avec l'attachement des bébés humains à leurs doudous, leurs oreillers, etc.

Harlow remarqua que le taux de survie des bébés macaques augmentait quand des éléments textiles texturés et doux faisaient partie de leurs cages, et formula ainsi une expérience dans laquelle les nourrissons pourraient choisir entre une structure maternelle artificielle faite en fil de fer, et une structure maternelle artificielle équipée d'une étoffe molle et douce. La seule différence entre ces deux figures maternelles est, comme l'indique l'auteur *la qualité du confort tactile*<sup>896</sup>.

L'expérience démarre : huit petits macaques sont observés pendant leurs premiers jours de vie, en leur laissant la possibilité de passer le temps qu'ils veulent

---

<sup>894</sup> ARPAD SPITZ René. « Hospitalism; an inquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood. » Éd. Cit. p.390.

<sup>895</sup> HARLOW Harry. « The Nature of Love. » Éd. Cit. Dans GREEN Christopher. Classics in the History of Psychology [en ligne]. *Gertrude van Wagenen for the monkey and by Thomas McCulloch and George Haslerud for the chimpanzee*.

<sup>896</sup> *Ibidem*. (...) *the quality of the contact comfort*.

avec l'une ou l'autre de ces figures maternelles, situées l'une à côté de l'autre, tout près de l'endroit où les petits singes sont bien protégés et au chaud. La seule variable introduite est que pour quatre de ces singes le biberon duquel ils reçoivent leur alimentation est intégré dans la figure maternelle en fer, et pour les quatre autres, il est intégré dans la figure maternelle textile. Cette expérience est ainsi censée confronter directement l'hypothèse généralisée selon laquelle l'amour et l'attachement sont des comportements acquis en fonction de l'assouvissement des besoins élémentaires.

Et ses résultats seront clairs : les deux groupes de macaques passent un minimum de temps avec la figure maternelle en fer, et un maximum de temps avec la figure maternelle douce, peu importe où leur source d'alimentation se trouve. L'auteur conclue de cette première partie des expériences, que le confort tactile est une variable extrêmement importante pour le développement de réponses affectives, tandis que l'alimentation en serait une variable de négligeable importance<sup>897</sup>.

Mais la mise en situation expérimentale de Harlow ira bien plus loin dans la cruauté, après cette création d'un lien artificiel entre les macaques et une mère textile, confrontant ces animaux à des situations de stress et de peur, dans le but d'évaluer l'importance et la constance du lien maternel artificiel créé par le scientifique.

Évidemment lorsqu'on leur fait peur, les macaques cherchent à toucher et se réfugier chez leur mère textile. Harlow procède alors à empêcher ce contact, en enfermant la structure maternelle dans une boîte transparente, pour voir les réactions des petits. Ceci provoque une grande détresse de la part des bébés macaques, qui diminue au fur et à mesure qu'ils s'habituent à la nouvelle imposition expérimentale.

L'isolement, la détresse et la privation tactile à laquelle Harlow et son équipe ont soumis ces animaux, montrent que le contact est fondamental, non seulement parce qu'il est cherché, au moins autant que la nourriture, mais parce qu'il est cherché périodiquement dans les étapes d'exploration du monde, même lorsqu'il est physiquement empêché.

C'est, en effet, ce que l'on comprend quand le scientifique décrit ce qui arriva lorsque le contact était impossible : la mère textile était posée dans la boîte

---

<sup>897</sup> HARLOW Harry. « The Nature of Love. » Éd. Cit. *These data make it obvious that contact comfort is a variable of overwhelming importance in the development of affectional response, whereas lactation is a variable of negligible importance.*



transparente au centre de *the open field*, à savoir une grande habitation, où seulement un des petits macaques à chaque fois, était laissé seul au milieu d'un certain nombre d'objets placés de manière désorganisée dans la salle.

« Les singes étaient au début perturbés et frustrés quand leurs explorations et manipulations de la boîte échouaient à fournir un contact avec la mère. De toute manière, tous les animaux se sont adaptés à la situation rapidement. Vite ils ont commencé à utiliser la boîte comme un lieu d'orientation pour leur comportements exploratoires et de jeu, faisant des contacts fréquents avec des objets dans la chambre, et très souvent ramenant ces objets à la boîte en plexiglas<sup>898</sup>. »

Avec le temps Margaret et Harry Harlow ont étudié non seulement le rapport figure maternelle-enfant, mais les autres quatre rapports affectifs fondamentaux chez les singes -voire chez les humains- qu'il y en a, d'après leur perspective.

Les systèmes affectifs qu'ils établissent sont cinq : le système enfant-mère, le système mère-enfant, le système entre les individus d'âge semblable (*peer affection system*), le système hétérosexuel adulte, et le système paternel. Cette liste n'est pas présentée comme unique ou fermée, mais simplement comme un catalogue suffisamment utile pour la recherche, auquel des systèmes comme des systèmes d'affection homosexuels peuvent être intégrés<sup>899</sup>.

Les résultats des expériences des Harlows avec les macaques, et leur théorie des systèmes affectifs ont été rapidement traduits aux rapports humains par le psychanalyste John Bowlby, qui travaillait au même temps que ces chercheurs, dans une perspective similaire, parce qu'elle se voulait également alternative, à la fois par rapport au behaviorisme, qu'à la psychanalyse classique, qui se focalisait d'habitude dans les phantasmes et dans les déterminants internes des problèmes psychiques.

---

<sup>898</sup> HARLOW Harry. « The Nature of Love. » Éd. Cit. *The monkeys were initially disturbed and frustrated when their explorations and manipulations of the box failed to provide contact with the mother. However, all animals adapted to the situation rather rapidly. Soon they used the box as a place of orientation for exploratory and play behavior, made frequent contacts with the objects in the field, and very often brought these objects to the Plexiglas box.*

<sup>899</sup>HARLOW Harry & HARLOW Margaret. The affectional systems. Dans *Behavior of nonhuman primates : modern research trends, volume II*. New York : Academic Press, 1965, p.333. *We are convinced that there are at least five affectional systems in the primate order: the systems of infant-mother affection, mother-infant affection, peer affection, heterosexual affection in adults, and paternal affection. We believe these systems all go through an orderly series of maturational stages and we also believe that they operate through different behavioral, neural, and biochemical variables.*

En opposition à ceci, la perspective de Bowlby chercha à se rapprocher des circonstances externes et concrètes qui affectent la vie psychique<sup>900</sup>, comme la guerre, l'abandon, la malnutrition, la maltraitance physique, etc. Loin de l'objectivité, il nous semble que c'est une étude des circonstances non purement subjectives, dans ce sens, que le toucher exige. La traduction des résultats des Harlows à l'humain se fait par la *théorie de l'attachement*, que Bowlby commence à formuler dans son rapport de février 1952 aux Nations Unies sur le soin maternel et la maladie mentale<sup>901</sup>.

En 1977 cette théorie définit l'attachement de la manière suivante : *Le comportement d'attachement est conçu comme toute forme de comportement qui résulte dans une personne qui atteint ou retient proximité à un autre individu différencié et préféré, qui est habituellement conçu comme plus fort et/ou plus sage.*<sup>902</sup>

Ce qui compte pour nous, c'est que, malgré la manière froide d'approcher la question, nous pouvons à partir de la formulation de cette théorie, être certains que ce qui a commencé comme une intuition et une réflexion obligée pour quelques-uns après les épreuves mondiales de la première guerre, devient -ou est en route de devenir- une évidence scientifique : à savoir que le contact et la proximité physique *sains, mesurés, rassurants*, (c'est-à-dire, adaptés aux besoins de l'individu en question) sont cruciaux, non seulement pour le développement humain, mais pour la survie même des êtres vivants (*such behaviour has survival value*<sup>903</sup>).

Ceci, nous semble parfois être mieux formulé par Harlow au début de ses recherches, lorsque Bowlby tend à restreindre ses théories aux mammifères, tandis que dans la présentation de ses recherches de 1958 Harlow inclue comme illustration à sa

---

<sup>900</sup> Cf. EZQUERRO Arturo. Encounters with John Bowlby: Tales of Attachment. Londrès, New York : Routledge, 2017, p.20-21. & VAN DER HORST Frank. John Bowlby, From Psychoanalysis to Ethology : Unraveling the Roots of Attachment Theory. Chichester : Wiley-Blackwell, 2011, p.1.

<sup>901</sup> BOWLBY John. Maternal care and mental health: a report prepared on behalf of the World Health Organization as a contribution to the United Nations programme for the welfare of homeless children. Genève : Palais des Nations, 1952.

<sup>902</sup> BOWLBY John. The making & breaking of affectional bonds. Londres, New York : Routledge, 2005, p.154. (...) *attachment behaviour is conceived as any form of behaviour that results in a person attaining or retaining proximity to some other differentiated and preferred individual, who is usually conceived as stronger and/or wiser.*

<sup>903</sup> BOWLBY John. *Ibidem.* p.156. Il fallait attendre le vingtième siècle pour que l'importance du toucher réapparaisse, comme elle était déjà apparue chez Aristote. Cf. *Supra.* p.299.

présentation, des images mère-enfant d'animaux notamment à peau dure, des rhinocéros et des éléphants, mais aussi des serpents et des crocodiles<sup>904</sup>.

Même si à partir des années '60 les Harlows vont se concentrer uniquement sur les macaques<sup>905</sup>, s'étendant postérieurement exclusivement aux mammifères, il ne faut pas oublier que dans leur premier article, ce qui était évoqué fut l'amour exprimé par le contact physique dans toutes les espèces animales.

Dans tous les cas, la théorie de Bowlby constitue une importante traduction du travail de Harlow pour la divulgation, non seulement de l'important rôle du toucher, mais également de la cruauté curieusement inconsciente de ces expériences scientifiques.

« Le comportement d'attachement est médiatisé (...) par de systèmes de comportement de plus en plus sophistiqués (...) Ces systèmes sont activés par certaines conditions et terminés par d'autres. Parmi les conditions qui les activent il y a l'étrangeté, la faim, la fatigue, et tout ce qui est effrayant. Les conditions qui les terminent incluent voir ou entendre la figure maternelle et, notamment, des interactions heureuses avec elle. Quand le comportement d'attachement est fortement excité, le terminer peut requérir toucher ou s'accrocher à elle et/ou être câliné par elle. Inversement, quand la figure maternelle est présente et ses allées et venues bien connues, un enfant cesse de montrer son comportement d'attachement et, à la place, il explore son environnement.<sup>906</sup> »

## 2) Les enfants abandonnés de Roumanie :

Au tournant du siècle qui vient de passer, le développement de l'imagerie, notamment cérébrale, a donné une toute autre couleur aux études sur les conséquences

---

<sup>904</sup> HARLOW Harry. « The Nature of Love. » Éd. Cit.

<sup>905</sup> HARLOW Harry. « The heterosexual affectional system in monkeys. » *American Psychologist*, 1962, vol. 17, n°1, p.1-9.

<sup>906</sup> BOWLBY John. The making & breaking of affectional bonds. Éd. Cit. p.156. (...) *attachment behaviour is mediated (...) by increasingly sophisticated behavioural systems (...) These systems are activated by certain conditions and terminated by others. Amongst activating conditions are strangeness, hunger, fatigue, and anything frightening. Terminating conditions include sight or sound of mother-figure and, especially, happy interaction with her. When attachment behaviour is strongly aroused, termination may require touching or clinging to her and/or being cuddled by her. Conversely, when mother-figure is present or her whereabouts well-known, a child ceases to show attachment behaviour and, instead, explores his environment.*

du manque de proximité et d'un contact physique rassurant, ainsi que du stress en général, chez les humains autant adultes<sup>907</sup> qu'enfants<sup>908</sup>. Ces conséquences ont pu désormais être étudiées non seulement dans leurs aspects visibles extérieurs (comportement et état physique apparent des individus), ni en termes de taux de substances dans le débit sanguin en rapport à un parangon considéré normal (taux hormonaux, notamment de cortisol, hormone liée au stress), mais par la cartographie interne du corps que l'imagerie permettait.

Dans ce contexte, des recherches se sont adonnées à l'étude de situations sociales de privation et de détresse sensorielle, avec un enthousiasme renouvelé. C'est ainsi qu'autour des années 2000, avec un mince intervalle, deux recherches incluant de l'imagerie cérébrale ont été entamées autour de la situation vécue par les enfants institutionnalisés dans les orphelinats de Roumanie. Ces enfants abandonnés correspondent à des personnes que l'on peut désigner comme *orphelins sociaux*, c'est-à-dire dont les parents ne sont pas forcément morts ou inexistantes, juste pas présents. Il s'agit de deux recherches qui ne vont pas imposer des conditions de déprivation tactile sur certains individus, mais se servir des situations de détresse déjà établies, comme l'a fait Bowlby et les précurseurs des recherches sur l'attachement.

La première de ces recherches commence en 1999<sup>909</sup> avec le *Projet d'intervention précoce de Bucarest*<sup>910</sup>, au sein duquel au départ, 136 nourrissons et petits enfants institutionnalisés de Roumanie, ont été *randomisés*, soit pour aller en famille d'accueil, soit pour rester dans leur orphelinat, pour pouvoir les évaluer comparativement avec des multiples moyens (tests, imagerie cérébrale, etc.).

---

<sup>907</sup> MCEWEN Bruce. « Effects of adverse experiences for brain structure and function. » *Biological psychiatry* [en ligne], 2000, n°48, p.721-31. Disponible sur <<https://pdfs.semanticscholar.org/2de5/4ae72ea65624de22937100e748005aba24fd.pdf>> (consulté le 07/09/2018).

<sup>908</sup> KAUFMAN Joan, PLOTSKY Paul, NEMEROFF Charles & CHARNEY Dennis. « Effects of early adverse experiences on brain structure and function: clinical implications ». *Biological Psychiatry*, 2000, volume 48, n°8, p.778-790.

<sup>909</sup> FOX Nathan, NELSON Charles & ZEANA Charles. *The Effects of Early Severe Psychosocial Deprivation on Children's Cognitive and Social Development: Lessons from the Bucharest Early Intervention Project*. Dans LANDALE Nancy et alia. *Families and Child Health*. National Symposium on Family Issues. New York : Springer, 2013, p.36.

<sup>910</sup> BUCHAREST EARLY INTERVENTION PROJECT. *The Bucharest Early Intervention Project* [en ligne]. Disponible sur : <<http://www.bucharestearlyinterventionproject.org/>> (consulté le 11/09/2018).

Ce projet de longue haleine qui continue encore, accumule de plus en plus de données, prouvant par des arguments physiologiques que l'institutionnalisation est nocive dans le développement social et cognitif des humains, et que les enfants vivant dans cette situation doivent être le plus tôt possible mis dans un contexte de famille<sup>911</sup>.

La deuxième de ces recherches s'est concentrée sur dix enfants adoptés entre sept et onze ans, six garçons et quatre filles, qui ont vécu dans les orphelinats de Roumanie à partir de leur premier mois de vie, et entre 16 et 90 mois avant pouvoir être adoptés<sup>912</sup>.

La conclusion est pratiquement la même : les enfants adoptés présentent des altérations neurologiques liées à un stress chronique qui peuvent expliquer leurs problèmes de comportement, et qui semblent provoquées par l'exposition à ce que ces scientifiques appellent *privation sociale précoce* ou *privation sociale globale*<sup>913</sup>.

Mais quel était le si grand problème de ces institutions ?

La situation vécue par ces enfants est décrite ainsi :

« Les enfants passaient leur temps à languir dans des berceaux et, en général, ils n'étaient *stimulés* dans aucun sens du terme. Il y avait peu d'accès aux soignants (le ratio soignant-enfants pouvait être de 1 à 15) et la qualité des soins était médiocre (par exemple, la plupart des soignants étaient peu instruits et n'avaient aucune formation sur le développement de l'enfant). En raison du ratio défavorable soignant-enfant, le niveau de réglementation était élevé (les enfants allaient aux toilettes et se couchaient en même temps, ils étaient habillés de la même manière et étaient nourris à l'heure de manière impersonnelle). Comme on pouvait s'y attendre, les familles occidentales ayant appris le sort de ces enfants ont commencé à les adopter en grand

---

<sup>911</sup> FOX Nathan, NELSON Charles & ZEANAH Charles. *Op. Cit.* p.33.

<sup>912</sup> BEHEN Michael, CHUGANI Diane, CHUGANI Harry, JUHÁ Csaba, MUZIK Otto & NAGY Ferenc. « Local Brain Functional Activity Following Early Deprivation: A Study of Postinstitutionalized Romanian Orphans. » *NeuroImage* [en ligne], 2001, n°14, p.1291. Disponible sur <<https://www.cin.ucsf.edu/~houde/coleman/chugani.pdf>> (consulté le 07/09/2018).

<sup>913</sup> *Ibidem.* p.1300. *In summary, children exposed to early social deprivation show long-term cognitive and behavioral deficits, associated with dysfunction (indicated by decreased glucose utilization) in a group of limbic brainregions known to be activated by stress and damaged by prolonged stress. We suggest that chronic stress endured in the Romanian orphanages during infancy in these children resulted in altered development of these limbic structures and that altered functional connections in these circuits may represent the mechanism underlying persistent behavioral disturbances in the Romanian orphans.*

nombre, et ont été rapidement submergées par les besoins particuliers de ces enfants. Beaucoup étaient très petits pour leur âge, avaient des retards importants au niveau cognitif et langagier, des problèmes de comportement (en particulier de l'hyperactivité) et notamment des problèmes pour former et entretenir des relations avec des proches.<sup>914</sup> »

Au-delà du fait que ces deux recherches nous montrent comment les rapports tactiles humains peuvent se voir diminués, leur importance pour nous est double : d'une part elles nous introduisent au lexique que les sciences positivistes ont développé pour envisager ces questions, et d'autre part, elles nous introduisent à l'analyse sociale de ces diminutions et privations tactiles.

Ces deux études nous amènent à comprendre qu'il ne suffit point d'étudier le toucher d'un point de vue physiologique, comme il ne suffit pas de l'étudier d'un point de vue purement psychique et thérapeutique.

Les privations tactiles et leurs conséquences doivent être étudiées dans le contexte des situations sociales de guerre, de post-guerre, d'entre-guerre, des quêtes sans mesure pour le profit économique, individualistes ou socialistes, et des quêtes identitaires également sans mesure, qui sont derrière ces situations sociales, aussi extrêmes qu'habituelles. Si notre étude du toucher se veut une phénoménologie ce n'est pas pour s'inscrire dans une tradition philosophique donnée, c'est pour pouvoir toucher à tous les aspects et les facettes que ce phénomène présente, depuis ses esquisses philosophiques, jusqu'à ses visages sociaux.

---

<sup>914</sup> FOX Nathan., NELSON Charles & ZEANAH Charles. *Op. Cit.* p.36. *Young children spent their time languishing in cribs and, in general, were not stimulated in any conventional sense of the word. There was little access to caregivers (the ratio of caregivers to children might be 1:15), and the quality of caregiving was poor in most cases (e.g., most caregivers were poorly educated and had no training in child development). Because of the unfavorable caregiver—child ratio, there was a high level of regimentation (e.g., children went to the bathroom at the same time, went to bed at the same time, were dressed similarly, and were fed on schedule in an impersonal manner). Not surprisingly, as families in the West learned of the plight of these children and began to adopt them in large numbers, they became quickly overwhelmed with the special needs of these children. Many were very small for their age, had significant cognitive and language delays, behavior problems (particularly hyperactivity) and perhaps most noticeably, problems forming and maintaining relationships with significant others.*

## V.2. NOTRE CLASSIFICATION (DES THEMATISATIONS) DU TOUCHER.

Nos dernières considérations et le fait que les abondantes classifications du toucher soient toujours faites d'un seul point de vue disciplinaire (physiologique, communicatif, socio-fonctionnel, psychologique, etc.), sans tenir compte des autres perspectives possibles, nous amènent à exprimer notre phénoménologie discontinuiste aussi dans la forme d'une classification, un schématisme et une taxonomie.

Il nous est arrivé au cours de ces travaux d'avancer certaines classifications qui nous sont propres concernant le toucher, par exemple la classification binaire entre un toucher cosmique et un toucher psychique, qui est pour nous très importante. Ou bien, nous avons pu, grâce aux études des diverses phénoménologies du toucher, voir comment à l'intérieur du toucher subjectif, pour les différents auteurs, il s'agissait de parler de dimensions différentes.

Ainsi pour Husserl par exemple, la question était d'étudier le toucher comme principal rendement esthétique de la conscience, pour Straus était de l'étudier comme une modalité du lien de communication entre le sentant et le monde, qui n'est pas lié à la perception ni à la connaissance, tandis que pour Levinas il s'agissait de comprendre le toucher en-deçà de la conscience, du moi, du monde et de leur lien.

Or cette classification que nous faisons à présent, apparaît et prend de l'importance uniquement d'un point de vue, non pas phénoménologique au sens spécifiquement husserlien, lévinassien ou autre, mais philosophico-historique.

Cette classification cherche à contester une interprétation historiquement dominante dans la philosophie, qui a compris (même chez Straus, même chez Levinas) le toucher exclusivement comme individuel, notamment humain, parfois animal, et très rarement végétal. C'est, certes, la perspective du contact cosmique, et du toucher psychique comme une modification à étudier de ce contact cosmique, qui pourra un jour modifier tous les domaines de recherche, scientifiques ou philosophiques, qui s'enferment dans l'âme individuelle.

En attendant que cette perspective cosmologique et écologique prenne sa place, il nous faut une classification qui montre comment les diverses classifications du toucher sont faites depuis une perspective disciplinaire déterminée, plus ou moins fermée par rapport aux autres, et que lorsque nous avançons nos classifications

philosophiques, à savoir les classifications qui apparaissent dans un contexte philosophique et qui sont donc philosophiquement significatives, nous ne sommes pas forcément en train d'adresser l'expérience intégrale vécue du toucher. Une phénoménologie du toucher dans le sens que nous la proposons, n'est ainsi, paradoxalement, pas forcément *philosophique*, au sens qu'elle ne reste pas enfermée dans le domaine de la philosophie.

Probablement les perspectives disciplinaires qui étudient le toucher sous le plus grand nombre de facettes, sont la psychologie et la sociologie, malgré leurs présupposés dualistes, objectivistes, etc. ; lorsqu'elles adressent les ressentis personnels et les dynamiques communautaires en jeu dans les rapports tactiles. La tâche de rendre visibles ces différents contextes d'apparition disciplinaire du toucher, revient à cette *phénoménologie du toucher*. Sans doute, cette phénoménologie qui est la nôtre peut être considérée une *quasi-phénoménologie*, si nous tenons compte du fait que, pour Husserl, la tâche phénoménologique tenait à deux activités indéfectiblement liées<sup>915</sup>, à savoir d'un côté à l'activité disjonctive de l'époché, celle qui nous permet de nous détacher et surmonter les positions qui s'imposent comme *naturelles*, et de l'autre côté, à la démarche de la recherche immanente qui révéla à cet auteur les *essences*, les étoffes de constitution, l'ego, le temps immanent, et la conscience transcendantale elle-même avec toutes ses structures.

Il est évident que nous ici ne franchissons point le deuxième pas de la méthode, vers la recherche immanente, et ne nous proposons pas du tout de le faire dans l'avenir.

Tout ce que nous avons sauvé de la phénoménologie, c'est sa capacité de mise en question des dogmatismes, et son intérêt aux phénomènes en tant que tels. Notre classification phénoménologique du toucher tient ainsi uniquement à ce premier volet de la performance husserlienne totale : nous tentons de nous dessaisir de l'attitude naturelle, pour saisir toutes les attitudes possibles, tous les contextes d'apparition du toucher dans leur ensemble et dans leurs différences, *comme thème de recherche*.

---

<sup>915</sup> HUSSERL Edmund. Husserliana 25 Aufsätze und Vorträge 1911-1921. La Haye: Martinus Nijhoff, 1986, p.31. *Nicht leicht überwinden wir die urwüchsige Gewohnheit, in naturalistischer Einstellung zu leben und zu denken und so das Psychische naturalistisch zu verfälschen. Es hängt ferner sehr viel an der Einsicht, daß in der Tat eine "rein immanente" Erforschung von Psychischem (in dem hier benützten weitesten Wortsinn des Phänomenalen als solchen) möglich ist, eine Forschung der Art, die soeben allgemein charakterisiert worden ist und die im Gegensatz steht zur psychophysischen Erforschung desselben, die wir noch nicht in Erwägung gezogen haben und die natürlich auch ihr Recht hat.*



Nous soulignons ceci, car certainement d'autres possibilités de phénoménologie du toucher sont également envisageables.

Il pourrait y avoir par exemple une qui vise non pas les contextes d'apparition du toucher en tant que thème de recherche, mais en tant que thème de réflexion quotidien, et qui chercherait ainsi à savoir dans quelles circonstances nous prenons conscience de notre sens du toucher dans la vie de tous les jours.

Pourtant, une phénoménologie du toucher de ce style nous semble bien plus problématique que la nôtre, voire bien moins phénoménologique, car elle serait forcée d'assumer une définition disciplinaire déterminée du toucher, par exemple, *sens corporel individuel, humain, animal ou des êtres vivants*, ou de l'être que l'auteur de la phénoménologie en question veuille bien se donner comme objet d'étude.

Dans notre proposition nous optons pour nous concentrer à la tâche de définir les intérêts qui peuvent motiver les diverses attitudes thématiques adressant le toucher.

Pour ceci nous devons premièrement faire une liste des domaines dans lesquels nous avons observé un intérêt significatif pour ce sujet.

1. Nous avons observé d'abord que le toucher est un thème important non seulement dans les recherches physiologiques et médicales, mais dans la pratique des soins en tant que telle. Dans ce domaine de notre société, les professionnels rencontrent et manipulent constamment les corps des patients, non seulement comme des objets, mais dans leur dimension de corps vivant, et au-delà de cela, dans leur dimension d'individu particulier dans un certain état émotionnel, dans une certaine situation sociale, etc.

2. Un volet légèrement différent de la médecine et la physiologie, mais encore lié à la santé, est celui de l'industrie du bien-être, qui porte aussi une attention très significative sur le toucher, dans les domaines des soins du corps et de l'esprit, par exemple dans la massothérapie, l'ostéopathie, la psychothérapie, etc.

Dans ce domaine, nous avons notamment *l'haptonomie*, une prétendue *science de l'affectivité* commencée par les écrits de Frans Veldman, et qui constitue une simple reprise des études et théories psychologiques sur le besoin humain de contact affectif et d'attachement, que nous avons pu voir émerger dans la première moitié du vingtième siècle en Europe.

Même si cette haptonomie contribue probablement à la prise de conscience de l'importance du toucher, elle n'est pas un cadre qui puisse permettre une progression des recherches dans le sens ouvert à l'avenir et critique de la tradition qui espère être le nôtre.

Cette haptonomie assume, en effet, inopinément les hypostases traditionnelles, son objectif étant (même si noble, quelque part) complètement anthropocentrique, très limité philosophiquement, sérieusement attaché à l'épuisante industrie du bonheur qui envahit la psychologie depuis des décennies, et fondé dans une curieuse vision de l'éthique qui ferait du *souci* par les aspects positifs du toucher, une obligation :

« La sémantique haptonomique, quant à elle, n'a de sens (et d'éthique) que si elle révèle et favorise la rencontre affective ! Si la pratique de l'haptonomie permet de subjectiver le sujet dans (et par) la relation affective, son vocabulaire relève la gageure d'objectiver le subjectif.<sup>916</sup> (...) nous avons donné comme seul sens pour le nom *hapsis* : *tact* et pour le verbe *hapto* : *percevoir ou saisir les sens et le sentiment, se mettre en contact avec*. Ce qui ne signifie aucunement que nous méconnaissions les autres sens, tels que *toucher* pour le substantif, ou encore *atteindre, attacher, nouer, porter la main sur* pour le verbe. Mais ces significations confèrent au verbe un sens général indifférencié, qui peut être positif ou négatif. L'haptonomie nous impose un choix, celui du Bon, qui exclut donc toute connotation négative. C'est là un choix éthique : en tant qu'art de vivre ayant pour but le bonheur humain, l'haptonomie se doit de mettre en œuvre et de proposer ce qui permet d'approcher asymptotiquement cet idéal.<sup>917</sup> »

S'agissant tout de même d'une discipline qui entretient un rapport privilégié au toucher, au-delà de ses principes fermés, et pour nous erronés, l'haptonomie peut néanmoins, quand elle est plus travaillée théoriquement, dire des choses intéressantes pour la phénoménologie du toucher :

« L'haptonomie est une liberté donnant place à ce qui *vient entre*. Ce qui vient entre et ce qui entre vient. La langue nous dit le entre du *inter* et le *entre* du verbe entrer et leur relation intervallaire et pénétrante. Le moi n'est plus défense contre. Il

---

<sup>916</sup> VELDMAN Frans & SOLER André. Dictionnaire de l'haptonomie. Thesaurus haptonomicus. Clermont-Ferrand : Presses de Diazoï, 2016, p.3.

<sup>917</sup> *Ibidem*. p.7.

est à sa juste place d'instance non gouvernante, au service de la vie et de la relation. Cette déprégnance des égo dans le dénuement de la présence est un apaisement. Le moi n'est plus maître mais agent. Le moi n'a plus à se défendre des attraits parcellisant des fragments du corps érotique de l'autre. Non, car se donne dans la main de présence un autre entier dont les charmes ne sont pas érotiques au sens pulsionnel du terme, mais esthétiques : la main de l'Autre. (...) La réalité rythmique du contact n'est pas donnée de l'extérieur comme un supplément d'âme. Elle procède de la singularité reçue, celle de l'expérience du contact et celle des sujets en présence. C'est le rythme naissant du contact qui consacre la réalité de la relation, dans sa puissance de vie comme dans sa dimension symbolique et spirituelle.<sup>918</sup> »

3. Ensuite nous avons observé qu'il existe un énorme intérêt pour le toucher et ses mécanismes dans l'industrie de la technologie numérique, la robotique, la cybernétique, et de l'intelligence artificielle.

Ce domaine ne peut pourtant pas être considéré ici véritablement comme un domaine qui thématise le tactile. Ce domaine reprend tout simplement les recherches physiologiques et psychologiques sur le toucher, pour les répliquer de manière artificielle en les assemblant à des recherches physiques et numériques.

C'est certainement un domaine qui thématise ce qui peut être appelé le *toucher artificiel* ou *synthétique*, ou bien notre rapport tactile aux technologies numériques, mais nous ne nous étendons pas jusque-là dans ces recherches, qui se concentrent à étudier le contact comme rapport cosmique et vivant. Certes, notre rapport aux technologies tactiles est un rapport bien vivant, mais son étude fait partie de l'étude physiologique, psychologique, sociologique ou autre, de notre rapport tactile *utilitaire* aux objets en général. Phénoménologiquement, il n'y a pas dans les domaines qui touchent au toucher artificiel, une apparition thématique du toucher qui leur soit particulière. Ce n'est pas un jugement de valeur sur les recherches sur le toucher artificiel, qui peuvent être par exemple utilisées dans des initiatives aussi vitales que la chirurgie robotique de précision ou à distance, pour les prothèses, etc.

Même phénoménologiquement, il pourrait être très intéressant d'analyser l'expérience virtuelle et notre rapport tactile grandissant aux technologies capables

---

<sup>918</sup> CLERGET Joël. Corps, image et contact. Une présence à l'intime. Toulouse : Érès, 2014, p.179-180.

d'obéir et répondre à ces touches virtualisants, de manière analogue à comment il a été intéressant pour la phénoménologie l'étude de l'expérience cinématographique, et comme il serait intéressant l'étude de toute autre modification de l'expérience corporelle ordinaire. Nous disons simplement que les perspectives thématiques de ce domaine sont empruntées à des contextes que nous avons déjà considéré dans les points 1 et 2 de cette liste. Dans tous les cas, il faut mentionner que c'est précisément ce domaine, qui ne s'intéresse point au toucher en tant que rapport vivant, mais à sa simple reproduction artificielle (avec des fins qui peuvent être certainement très importants), celui qui a adopté le titre d'*haptique* (du grec *ἅπτικός*, capable de toucher).

En effet, actuellement le mot haptique fait référence exclusivement à *la technologie liée au toucher*<sup>919</sup>, à ce domaine qui est né seulement avec les technologies numériques, autour de 1960<sup>920</sup>.

À partir de ces observations, nous avons défini un schéma triparti des motivations pour les thématisations du toucher. Les dynamiques dans lesquelles se trouvent les trois grandes motivations des recherches sur le toucher, nous semblent pouvoir être saisies graphiquement de cette manière.

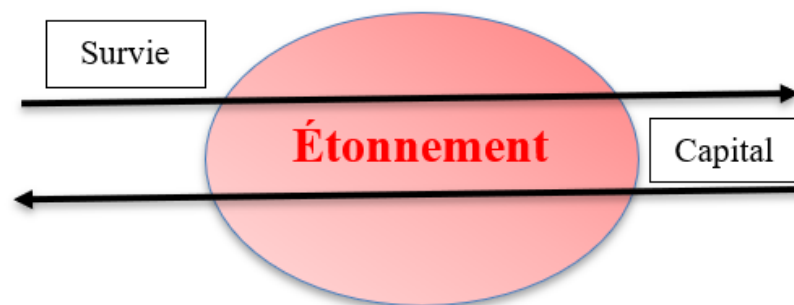


Figure 36 : Motivations de la recherche tactile.

<sup>919</sup> JUN Jae-Hoon et alia. « Laser-Induced Thermoelastic Effects Can Evoke Tactile Sensations ». Scientific Reports [en ligne], 2015, n°5, p.1 Disponible sur <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4603782/>> (consulté le 07/09/2018) *The technology for touch, called haptics*.

<sup>920</sup> GALLACE Alberto & SPENCE Charles. In touch with the future: The sense of touch from cognitive neuroscience to virtual reality. Oxford : Oxford University Press, 2014, p.11. (...) *one of the first academic conferences to be held on the topic of touch and haptics took place at Fort Knox, USA, where, in 1960, a group of investigators gathered together to discuss the basic problems associated with any attempt to communicate by means of the skin surface.*

D'une part, une bonne partie des recherches sur le toucher ont toujours été faites en vertu de la puissante motivation qui lance et maintient tout travail désintéressé.

Cette curiosité et cet élan gratuits, en aucun cas simples à définir, qui suffisent à provoquer et soutenir des actions et des labeurs longues et complexes. Cet élan a été traditionnellement traité par la philosophie en termes d'*étonnement* (*θαυμάζειν*), depuis le *Théétète* de Platon.

Nous reprenons ce terme à notre compte pour notre schéma, non pas pour rentrer dans la longue discussion sur la place et l'importance de *l'étonnement* en philosophie<sup>921</sup>, mais pour désigner facile et rapidement cette impulsion, cet essor qui fait naître et ravitaille constamment les pratiques de recherche et la connaissance, non pas comme une initiative de savoir forcément solitaire ou égoïste, qui nous placerait au-dessus des autres, mais comme l'instinctif élan d'amélioration de soi-même, comme appétit avide et collectif d'élargir nos expériences et perceptions communes.

Nous reprenons ce terme pour désigner cette motivation de la recherche, bien difficile à exprimer autrement, mais tout en comprenant et même partageant les méfiances à son égard, dans la mesure où il s'agit d'une des notions les plus caractéristiques de la philosophie occidentale<sup>922</sup>, d'une notion qui peut fonder une perspective tournée vers le transcendantal et souvent incapable de rendre compte des parts d'ombre et des atrocités de l'existence tel qu'elle est<sup>923</sup>, d'une notion qui semble valider une spéculation contemplative solitaire et neutre, éloignée de l'action, de la décision que le vivre ensemble exige<sup>924</sup>, etc.

Mais ici il ne s'agit pas exclusivement de la philosophie. Il s'agit pour nous précisément de saisir et comprendre le rapport des différentes manières, philosophiques et non philosophiques, qui existent actuellement pour adresser la question du contact.

---

<sup>921</sup> Pour cette discussion Cf. RUBENSTEIN Mary-Jane. *Strange Wonder: The Closure of Metaphysics and the Opening of Awe*. New York : Columbia University Press, 2008.

<sup>922</sup> ARENDT Hannah. *Life of the Mind*. One volume edition. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p.179.

<sup>923</sup> *Ibidem*. p.150. *Admiring wonder conceived as the starting-point of philosophy leaves no place for the factual existence of disharmony, of ugliness, and finally of evil.*

<sup>924</sup> RUBENSTEIN Mary-Jane. *Op.Cit.* p.133.

Il nous semble que ces manières trouvent leur motivation dans trois sources principales donc :

Premièrement, dans ce que l'on peut dénommer *étonnement*, dans cette sorte d'élan gratuit à nous dépenser pour le simple gain d'élargir notre perception.

Deuxièmement, dans ce que nous avons dénommé *survie*, voire dans le souci d'assurer une bonne santé, une vie dans le bien-être.

Et finalement dans ce que nous avons dénommé *capital*, c'est-à-dire dans l'intérêt de générer du profit, intérêt puissant, capable d'aveugler, diminuer et même éteindre les deux autres.

Ces sources de motivation sont imbriquées dans la recherche concrète : ainsi par exemple, pour une recherche physiologique sur les voies nerveuses de transmission des signaux tactiles, dont la motivation principale peut être la guérison, par exemple, d'un problème stéréognosique<sup>925</sup>, peut être financée par une institution appartenant à l'industrie pharmaceutique, robotique, de l'intelligence artificielle, ou à n'importe quelle autre industrie dont la motivation principale sera la génération relativement rapide de profit par la vente de produits qui permettent, améliorent ou reproduisent l'expérience tactile.

Même si la contradiction entre une vie dans le bien-être et la production industrielle continue de profit saute assez rapidement aux yeux, ces deux sources de motivation, *survie* et *capital*, vont toujours main dans la main dans le monde qui est le nôtre, du fait des besoins matériels des chercheurs eux-mêmes, et du fonctionnement de nos sociétés, incapables d'intégrer la pause et la réflexion sur le bien-être collectif à long terme dans leur fonctionnement.

Certes, il y a toujours une source de motivation qui est principale pour un individu ou une collectivité déterminée, autrement dit, les sources de motivation *survie* et *capital* appartiennent de fait à des individus ou à des collectivités différentes, et ces entités motivées ont une tendance motivationnelle toujours définie, dans le sens de la *survie* ou dans le sens du *capital*. Mais ces tendances motivationnelles se solidarisent et deviennent indissociables dans la concrétion matérielle de la recherche.

---

<sup>925</sup> Stéréognosie : perception de solides par tact, sans supplément sensoriel (ni auditif, ni visuel, etc.)

C'est pourquoi, même s'il nous semble important d'avancer cette classification générale, nous ne pouvons pas trier les recherches selon ce critère. De la même manière, nous ne pourrions pas parler séparément d'un travail qui serait purement motivé par l'étonnement, car il nous semble que cet élan gratuit se présente à plusieurs moments du chemin d'une recherche, pour la motiver et la soutenir, peu importe quel est son intérêt de départ ou son usage ultérieur.

Notre classification du toucher, est ainsi une sorte de performance phénoménologique négative. Avec elle nous avançons deux positions :

La première : *il n'est pas possible de taxonomiser le toucher*, et ceci non pas parce qu'il s'agit d'un phénomène prétendument purement subjectif.

Le toucher comme phénomène n'est, ni comme notion ni comme expérience, une substance définie ni définissable exhaustivement. Elle n'est ainsi pas classifiable.

Ce que l'on peut classifier ce sont des esquisses du toucher, apparaissantes sous les mains d'une discipline déterminée.

Ces esquisses sont toujours partielles et ne doivent pas prétendre à clôturer le phénomène ni son analyse.

Les classifications du toucher sont de cette manière innombrables, et c'est pourquoi dans nos travaux nous avons tenté de donner une place à toutes celles que, à notre connaissance, ont été faites.

La deuxième : *les esquisses du toucher dépendent des disciplines, et ces disciplines, en tant que recherches matérielles, dépendent à leur tour d'un ensemble de motivations élémentaires et précises*. Cette deuxième position de notre phénoménologie du toucher, est celle qui est exprimée par le schéma que nous venons de voir.

Maintenant nous allons parcourir un catalogue bref d'exemples de recherche tactile, pour assembler un aperçu général des perspectives actuellement élaborées autour du toucher.

Ces perspectives, tout en étant théoriques, révèlent dans leur ensemble les diverses couleurs et nuances de l'expérience du contact que nous pouvons avoir dans nos sociétés. Nous avons pris un exemple de chacune des catégories suivantes : thérapeutique tactile, physiologie tactile, et psycho-sociologie tactile.

### V.2.1. Thérapeutique tactile. Didier Anzieu et le moi-peau.

*Il n'y a rien dans l'esprit qui ne soit passé par les sens et la motricité.<sup>926</sup> La réflexivité de la conscience et du penser a son origine lointaine dans celle de la peau.<sup>927</sup>*

Étant le toucher celui de nos sens qui veille toujours, et celui qui peut soulager nos souffrances si l'on le stimule *correctement*<sup>928</sup>, il n'est pas étonnant a. que la thérapie tactile existe (dans des disciplines aussi diverses que la massothérapie nourrie de l'Orient ou les soins kinésiologiques et ostéopathiques de la médecine occidentale), et b. qu'elle se présente comme faisant partie d'une tradition vieille comme le monde.

Hippocrate lui-même aurait défini déjà la médecine comme *l'art de froter*<sup>929</sup>.

Dans le cadre de ces thématiques thérapeutiques du toucher, nous allons porter notre attention sur un cas curieux : le cas de Didier Anzieu (1923-1999).

Spécifiquement nous parlerons d'un outil qu'il a créé et élaboré : le *Moi-peau*.

Anzieu (agrégé en philosophie, docteur en psychologie, psychanalyste, et à un moment de sa vie stagiaire en psychologie dans un service de dermatologie) conçoit en 1974 la notion *Moi-peau*, par laquelle il espère créer un instrument efficace, à la fois dans le soulagement des souffrances des patients, et à l'articulation conceptuelle de sa vision intégrale du monde. En résonance avec les recherches d'après-guerre sur le toucher que nous connaissions (Spitz, Harlow, Bowlby, etc.<sup>930</sup>), le *Moi-peau* se présente au début comme un concept thérapeutique, visant la concrétisation de la psychanalyse, qu'avec Mélanie Klein se perdait dans des mondes fantasmagoriques. Anzieu reprend à la lettre la critique qu'en faisait Bowlby : il fallait préserver l'individu concret de cette idéalisation, adresser ses problèmes réels, donner de la consistance aux limites protectrices que l'analyse semblait tenir peu en compte.

---

<sup>926</sup> ANZIEU Didier. *Le Penser*. Éd. Cit. p.13.

<sup>927</sup> *Ibidem*. p.25.

<sup>928</sup> À savoir, de manière douce, prolongée, ferme et sécurisante, bien intentionnée et consentie, comme dans les caresses ou les massages. Cette qualité exigée par le toucher a des fondements physiologiques précis : *Cf. Infra*. p.541.

<sup>929</sup> FIELD Tiffany. *Touch therapy*. Éd. Cit., p.xi. *The art of rubbing*.

<sup>930</sup> ANZIEU Didier. *Le Moi-peau*. Éd. Cit. p.58. & ANZIEU Didier. *Le Penser*. Éd. Cit. p.140.



Le Moi-peau tombe dans la lignée de concepts créés par les psychanalystes dans ce sens ; *l'idée d'un Moi-peau avait un parfum subversif : elle réhabilitait à la fois le Moi et le corps, le Moi dénoncé par Lacan et caricaturé par l'Ego-psychology, le corps dont on disait qu'il était négligé par la psychanalyse dans une attaque, cette fois, du courant lacanien.*<sup>931</sup> Ainsi, le Moi-peau apparaît en trois occasions :

1. En 1974, pour sa 1ère formulation<sup>932</sup>, comme *figuration dont le Moi de l'enfant se sert au cours des phases précoces de son développement pour se représenter lui-même comme Moi à partir de son expérience de la surface du corps*<sup>933</sup>, qui aurait trois fonctions : la contenance, la limite protectrice dehors/dedans (interface), et la communication avec l'environnement (voire, à la fois surface d'expression vers autrui, que surface d'inscription des effets et traces des échanges).

2. En 1985, comme *une figuration dont le Moi de l'enfant se sert au cours des phases précoces de son développement pour se représenter lui-même comme Moi contenant les contenus psychiques, à partir de son expérience de la surface du corps*<sup>934</sup>, les fonctions étant augmentées à huit, à ce qu'il fallait aussi ajouter la possibilité d'une fonction qui soit liée à l'autodestruction et qui s'exprimerait dans les conditions auto-immunes ou allergiques<sup>935</sup>. Les huit fonctions, en tout cas, positives du Moi-peau (liées à l'attachement et à la Libido) seraient : maintenance, contenance, constance, signifiante, correspondance, individuation, sexualisation, énergisation.<sup>936</sup>

3. Et en 1994, dans *Le Penser*, le Moi-peau apparaît comme l'imbrication qui sert d'appui à l'esprit lorsqu'il crée un appareil à penser les états et les mouvements qui affectent le corps, à savoir lorsqu'il devient *moi-pensant*<sup>937</sup> : *l'enveloppe-moi s'étaie sur l'enveloppe-peau ; l'enveloppe-pensée s'étaie sur l'enveloppe-moi.*<sup>938</sup>

Les huit fonctions restent pareil en nombre et en caractéristiques générales, conformant la grille suivante<sup>939</sup> :

---

<sup>931</sup> ANZIEU Didier. Le Moi-peau. Éd. Cit. p.1.

<sup>932</sup> ANZIEU Didier. « Le Moi-peau ». Nouvelle Revue de psychanalyse, 1974, n° 9, p.195-208.

<sup>933</sup> ANZIEU Didier. Le Moi-peau. Éd. Cit. p.61.

<sup>934</sup> *Ibidem.* p.1.

<sup>935</sup> *Ibidem.* p.129.

<sup>936</sup> *Ibidem.* p.121-129.

<sup>937</sup> ANZIEU Didier. Le Penser. Éd. Cit. p.20.

<sup>938</sup> *Ibidem.* p.24.

<sup>939</sup> *Ibidem.* p.104.

Tableau 5 : Grille des fonctions de la peau, du moi et du penser, Anzieu, 1994.

	LA PEAU	LE MOI	LE PENSER	LES PENSEES
1. Maintenance	Du corps et rythmes. Érection du corps.	Du psychisme. Élan intégratif du moi	Du flux des pensées par le moi-réalité. Élan phallique du penser.	Consistance/ inconsistance des pensées
2. Contenance	Enveloppe et limite corps. Peau trouée, pores, fantasmes de castration généralisée.	Enveloppe et limite psychisme. Failles du moi, trou noir de la psyché.	Moi-pensant enveloppe et délimite pensées. Dysharmonies cognitives, retard du raisonnement.	Pensées closes/pensées ouvertes. Colmatage/ Hémorragie des pensées.
3. Constance	Défense contre excitations exogènes, besoin de stimulation.	Défense contre l'effraction pulsionnelle. Appétit d'excitation.	Défense d'envahissement par pensées. Continuité/ Discontinuité d'activité pensante.	Différenciation des pensées. Insistance des pensées.
4. Signifiante	Registre de traces interaction avec monde, émission signaux basiques.	Méc. Défense, symbolisations formations de compromis.	Moi-pensant encode des signes renvoyant aux qualités distinctives des choses et des mots.	Pensées confuses/pensées claires et distinctes.
5. Correspondance	Peau comme sens commun (consensualité)	Quête de concordances, convergence.	Moi-pensant : microcosme. Concept : appareil analogique.	Systèmes correspondance mots-choses-pensées.
6. Individuation	Fantasmes de peau commune et de son arrachage.	Ses états sentis : existence, identité, faux-soi et vrai-soi, et leurs fluctuations.	Interaction tout/parties comme unité dynamique de l'individu. Clivage du moi-réalité externe/interne.	Pensées Standard/pensées personnelles/ pensées volées.
7. Sexualisation	Plaisirs de peau	Érotisation hystérique du moi.	Sexualisation obsessionnelle du penser.	Perversion des pensées.
8. Energisation	Tonicité/détente musculaire.	Syntonie/dystonie du moi ; angoisse de la séparation.	Force de penser ; pulsion d'emprise, pulsion épistémophilique.	Pensées fortes, authentiques, communicatives (paradigmes)

Le travail d'Anzieu s'est développé, certes, par d'autres voies que celle du Moi-peau, notamment comme psychanalyse de groupes et comme théorie des enveloppes psychiques, mais le Moi-peau a été sans doute la notion sur laquelle il a le plus travaillé, et celle qui finalement a pu agencer sa cosmovision.

D'ailleurs, lorsque nous regardons dans leur ensemble les différentes périodes, tendances et préoccupations du travail d'Anzieu, nous pouvons facilement réaliser que toutes ces voies sont en réalité une seule : les groupes ne sont que des enveloppes inter-individuelles et le Moi-peau une enveloppe constituée de deux couches d'enveloppes distinctes, mettant en contact comme une interface le monde intérieur avec l'extérieur.

Le Moi-peau émerge lorsque le Moi enveloppe la peau, et le Moi-pensant émerge lorsque le penser enveloppe le Moi. Ainsi Moi-peau et Moi-pensant sont des interfaces qui enveloppent et mettent en relation des enveloppes peau, Moi et penser.

Les diverses théories créées et développées par Anzieu, fonctionnent ainsi sur un seul principe : celui de l'emboîtement d'enveloppes à double face et double fonction. Toujours avec un dedans et un dehors, doublement actives et réactives, les enveloppes sont l'atome des systèmes d'Anzieu.

Ainsi il s'agit toujours, à chaque fois qu'une de ses théories s stabilise, de la dermicité des couches d'un système fini et bien décrit.

Dès 1976, quand Anzieu commence pour la première fois à parler des enveloppes comme un concept plus ou moins clair, à 1986 quand sa théorie des enveloppes psychiques apparaît dans une première formulation terminée<sup>940</sup>, ce motif évolue par une voie parallèle à celle du moi-peau, mais jamais sans relation.

Comme dans la cosmologie tactile des sphères d'Aristote, chez Anzieu il s'agit de penser les rapports de différents niveaux tissulaires, leurs limites, leur comportement d'un côté et de l'autre de ces limites, et les possibilités de porosité, d'échange et de passage existantes dans ces barrières.

Ainsi la pensée d'Anzieu toute entière résulte d'une méditation autour du motif de la dermicité et c'est cette dermicité qui prend trois formes conceptuelles au cours de son évolution : le moi-peau, l'enveloppe, et finalement le penser.

---

<sup>940</sup> ANZIEU Didier. « Cadre psychanalytique et enveloppes psychiques. » Journal de la psychanalyse de l'enfant, 1986, n° 2, p. 12-24.

Anzieu développe ainsi, à partir d'une théorie sur le petit moi, une théorie tactile à portée supra-individuelle (ses théories sur les groupes), qu'il ramène à la pensée du petit moi vers la fin de sa vie, laissant disponible pour les chercheurs un modèle ouvert de travail analytique et thérapeutique, fondé sur la notion d'enveloppe, qui va pouvoir toujours être nourri et réactualisé.

Mais revenons au début : le cas du Moi-peau d'Anzieu nous semble curieux, car il s'agit d'un outil qui émerge en fin de compte, dans le contexte de la pratique psychanalytique, où l'interdit du toucher entre patient et analyste est fondamental.

Le contexte dans lequel émerge le Moi-peau en tant qu'outil, ainsi que les thérapies auxquelles il donne lieu ou desquelles il participe, c'est précisément un contexte, sinon de privation, de stricte discipline tactile : la thérapie tactile du Moi-peau est ainsi paradoxalement, pas tactile du tout. Ce paradoxe apparent nous intéresse, car il nous remet à tenter de comprendre une question évoquée à plusieurs reprises dans ces travaux : à savoir, dans quelle mesure le toucher implique et impose des règles très précises de stimulation pour être effectivement un toucher constructif.

En effet, il existe une tendance dans tous les domaines de thématization du toucher, à en parler de manière simplement positive, accentuant son importance et ses bienfaits.

Ce choix discursif, qui répond au fait que le toucher ait été largement délaissé comme objet d'étude par les diverses disciplines, ne correspond certainement pas au phénomène lui-même, extrêmement complexe et composé, comme nous l'avons souligné en parlant de ses puissances constructrices et destructrices.

Parler ici des thérapies tactiles en donnant simplement un ensemble des innombrables échantillons et d'exemples de réussite et de guérison, serait pour nous complètement inadapté au phénomène lui-même.

Il nous semble qu'au contraire, pour comprendre le toucher, il faut adresser surtout ses règles, ses demandes, et les seuils à partir desquels le plaisir, la guérison et le soulagement, risquent d'être remplacés par l'agression, la douleur, la désintégration de la subjectivité, et même par la mort.

Grâce à l'analyse du Moi-peau, nous pouvons adresser certains de ces seuils, au moins du point de vue d'une théorie psychique, qui a le mérite de mettre dans son centre le corps et le toucher.

L'auteur décrit la situation ou le cadre analytique comme une situation où patient et analyste respectent deux principes :

« La première consigne (ou règle de non-omission) demande au patient de penser par associations libres et de les verbaliser ; y répond l'attitude d'attention également flottante du psychanalyste. La seconde consigne (ou principe d'abstinence) requiert du patient de se limiter à des relations verbales avec son psychanalyste, ce qui exclut les relations privées, les relations sociales, les actes agressifs ou sexuels ; y répond chez le psychanalyste l'attitude de neutralité bienveillante, neutralité car il s'abstient de donner satisfaction aux désirs transférentiels du patient, bienveillance car il cherche à comprendre ces désirs au lieu de les condamner ou de les rejeter.<sup>941</sup> »

Dans ce contexte l'interdit du toucher se présente comme partie du deuxième principe :

« Quant à l'interdit du toucher, impliqué par le principe d'abstinence, le psychanalyste ne le met en œuvre qu'au moment opportun et si possible en accompagnant son énoncé d'une interprétation. Plus il est jeune ou perturbé, plus l'enfant doit se sentir libre de toucher le corps du thérapeute et d'être touché par lui, de manipuler les objets présents dans la pièce, voire d'en détruire certains. Par contre et au plus tard avec la puberté, le thérapeute s'abstient, surtout s'il est de sexe opposé, de tout geste susceptible d'être ressenti par le jeune patient comme violent ou comme séducteur.<sup>942</sup> »

Cet interdit du toucher en situation psychanalytique serait absolument nécessaire pour parvenir à la situation d'intelligibilité des associations du patient, que la psychanalyse a comme objectif principal ; ceci sur la supposition générale de la psychanalyse, à savoir, que le soulagement des souffrances psychiques est possible grâce à cette intelligibilité.

L'interdit du toucher serait à tel point nécessaire, que pour Anzieu le fait de diverger vers des thérapies alternatives effectivement corporelles et tactiles, constitue un renoncement, une démission de la tâche thérapeutique analytique.

« L'accès à l'intelligibilité requiert la régularité, la persévérance, la disponibilité à l'imprévu, le temps pour comprendre, la tolérance à la surprise, à la

---

<sup>941</sup> ANZIEU Didier. Le Penser. Ed. Cit. p.137.

<sup>942</sup> *Ibidem.* p.138.

dépression, au doute. Ces limites intrinsèques de la psychanalyse amènent les psychanalystes à les contourner par des modifications de la pratique, par des aménagements du cadre, par des infléchissements ou des élargissements théoriques : psychodrame, relaxation, thérapies corporelles, familiales, etc. L'interdit du toucher est alors levé. La fiction d'un appareil mental individuel s'efface et l'accent est mis sur les interactions narcissiques, fantasmatiques, etc. des concepts nouveaux sont importés d'autres disciplines : par exemple la paradoxalité, l'attachement...<sup>943</sup> »

Anzieu n'est pas forcément en train de parler contre ces recherches alternatives, il dit simplement que le travail très particulier qui est achevé par l'analyse, dépend de certaines conditions qui ne peuvent pas être contournées, notamment le principe d'interdiction du toucher ; principe qui s'adapte en tout cas, aux particularités d'âge et pathologiques du patient, c'est-à-dire qui peut être adouci si le patient en a besoin.

Les thérapies qui mettent en jeu la manipulation ou le mouvement de la chair et de la peau, qui ne comptent donc pas avec l'interdit du toucher, ont probablement des conséquences en majorité positives pour le patient, si elles sont bien performées.

Mais ces résultats ne sont point ceux de la psychanalyse, et encore moins ceux de l'analyse réalisée dans la visée du Moi-peau.

Ces résultats ne vont même pas forcément dans la direction de la guérison de l'appareil psychique, à savoir de l'institution, l'entretien et la consolidation de ses couches et ses limites, que l'analyse cherche à procurer.

La raison pour laquelle c'est le cadre psychanalytique, avec ses deux principes fondamentaux d'association libre et d'interdit du toucher, celui qui peut le mieux répondre aux besoins thérapeutiques du psychisme, serait pour Anzieu simplement qu'il s'agit d'une dynamique fondée sur la constitution même de l'appareil psychique :

« Pourquoi ce cadre analytique ? Ma réponse est qu'un tel cadre n'a pu être inventé par Freud et confirmé par ses continuateurs que parce qu'il présente une analogie avec la structure topographique de l'appareil mental. À chacune des deux consignes correspond en effet une enveloppe psychique différente. (...) Deux des enveloppes psychiques les plus importantes : le pare-excitation, la surface d'inscription, sont en effet mises en œuvre (...) L'abstinence d'actes autres que

---

<sup>943</sup> ANZIEU Didier. *Le Penser*. Ed. Cit. p.64.

sémiotiques ou symboliques met à l'abri de l'excitation pulsionnelle interne les deux partenaires engagés dans la cure et la canalise dans le transfert. (...) L'appareil mental de l'enfant acquiert un moi -qui reste encore un pré-moi ou moi-peau- quand s'amorce cette structure topographique à double enveloppe ; l'une recevant l'excitation, l'autre les significations (signaux, indices, simulacres, signifiants linguistiques).<sup>944</sup> »

Ainsi Didier Anzieu formule son Moi-peau, comme le pré-moi qui commence à prendre forme dans le psychisme infantin lorsque la structure multi-strate des enveloppes réussit à s'organiser sur les deux qui sont primitives, à savoir :

1. L'enveloppe la plus superficielle, celle que Freud aurait dénommé en 1895 *pare-quantités* ou *pare-excitation* et dont le rôle est de servir comme un écran presque imperméable, *un bouclier souple et ferme*<sup>945</sup>, qui protège du monde extérieur et au même temps laisse passer la décharge d'excitation quand elle monte trop, et que l'objet du désir est disponible.

2. *Le réseau maillé de ce que Freud appelle en 1895 les barrières de contact et qu'il décrit plus tard (...) comme la superficie de l'appareil mental, comme sa membrane sensible*<sup>946</sup>, qui sert aussi comme un écran de protection, mais un écran de projections tactiles et visuelles qui sont imprimées par nos sens et mouvements, et qui peuvent devenir conscientes ou rester associées à des pulsions. Ce sont les projections imprimées dans cette enveloppe qui seraient rétablies et travaillées par le rêve.

D'après Anzieu, ce sont ces enveloppes dans leur dynamique, qui, du moment où elles commencent à prendre corps et à se constituer comme des couches, des surfaces et des limites relativement stables du moi, exigent l'association libre et l'interdit du toucher pour pouvoir s'exprimer.

Ces deux enveloppes *doivent* être libérées dans deux sens : d'une part, par l'association libre, elles doivent être libérées des habitudes, jugements, idées, hiérarchies et valorisations préconçues. Et d'autre part, par l'interdit du toucher, elles doivent être libérées de l'envoûtement des pulsions et désirs.

<sup>944</sup> ANZIEU Didier. *Le Penser*. Éd. Cit. p.138.

<sup>945</sup> *Ibidem*. p.139.

<sup>946</sup> *Ibidem*. p.139.

Ainsi, une sorte de double affranchissement, idéologique et somatique, serait l'unique moyen de déchaîner petit à petit l'expression du Moi-peau, comme noyau du psychisme, et de pouvoir à partir de son expression libre, le reconstruire et le maintenir.

C'est ici que nous devons saisir la différence qu'il y a pour Anzieu entre le toucher somatique qui est interdit pendant la séance, et qui est exploité dans les autres sortes de thérapies corporelles, et le toucher impliqué dans le concept de Moi-peau.

En effet, ce Moi-peau qui exige de ne pas être touché physiquement pour se libérer, désigne un toucher qui se trouve aussi loin de l'intellectuel que du physique : le Moi-peau c'est le toucher *entre* l'esprit et le corps, une sorte de résultat alchimique de leur contact, mais différent de l'un et l'autre.

C'est l'idée d'interface : notion du contact d'un Moi-peau qui agit comme membrane communiquant et séparant le moi et le monde, ainsi que le corps et l'esprit.

Il nous semble une possibilité de travail très intéressante l'association entre la phénoménologie husserlienne et post-husserlienne du toucher, et ces notions.

Ce serait un dialogue fructifère surtout dans le sens d'une sortie du dualisme corps-esprit, encore trop fort dans le deuxième volume des *Idées*, et dépassé sans plus dans la post-phénoménologie levinasienne.

Même si la théorie d'Anzieu suppose et parle encore du partage corps-esprit, elle entrevoit clairement l'existence du Moi-peau comme clé de leur communication, de leur contact, et peut-être, même en définitive, de leur existence.

Après une thématisations des rapports de l'ego husserlien, le soi dépossédé du moi levinassien, et le moi de la psychanalyse, une telle étude pourrait ouvrir des voies pour une étude non dualiste du toucher.

Un autre important projet ouvert par le Moi-peau, est celui qui a été exprimé par Anzieu lui-même, à savoir la traduction tactile des pathologies psychiatriques.

En effet, ayant eu l'expérience de ses premières années professionnelles dans un service dermatologique, comme nous l'avons souligné, Anzieu était conscient de la correspondance existante entre les lésions de la peau et les lésions psychiques. Avec les années cette expérience a pris de plus en plus de poids, jusqu'à ce que l'auteur se rende compte de qu'avant s'occuper des grands trous corporels et de leur investissement érotique ou sexuel, il fallait s'occuper des petits pores cutanés. Ainsi, en principe, Anzieu imaginait pouvoir traduire dans le langage du Moi-peau les



pathologies mentales les plus complexes, non seulement leur psychogenèse, mais aussi les thérapies hospitalières groupales nécessaires à leur guérison.

Il admet pourtant que le temps et le manque d'une expérience psychiatrique hospitalière, ne lui ont permis qu'indiquer la direction dans laquelle devront aller ces traductions et ces recherches.

Dans tous les cas, le Moi-peau est la notion principale, voire la peau principale, l'enveloppe articulante, la membrane la plus superficielle qui appartient encore au moi, dans la perspective d'Anzieu. Cette notion, au début métaphorique, est devenue progressivement autonome et un concept par elle-même, grâce au déploiement de l'idée d'enveloppe psychique. Ainsi, d'une simple transposition des fonctions de la peau au moi de la deuxième topique freudienne, d'une simple synchronisation de la clinique et la théorie, de l'expérience du toucher et l'analyse de son concept, le Moi-peau a donné naissance à un tout nouveau style de thérapie d'inspiration psychanalytique, qui ouvre cette discipline, par exemple, à la phénoménologie.

NEUF. CAUSE I'VE GOT YOU UNDER MY SKIN.

« Esther : Tu veux prendre un café ?

Sandrine : Euh, non, là j'ai un boulot monstrueux, ça marche pas du tout et si je m'arrête je suis foutue.

Esther : Ah... t'arrêtes pas alors.

Sandrine : Écoute, si tu restes plantée à côté de moi comme ça, je ne vais pas y arriver.

Esther : Ça va, je ne veux pas te déranger, je veux juste aller prendre un café dehors pour prendre l'air un peu... allez, on y va et en rentrant je te fais moi ton travail, ça ne doit pas être très compliqué... hé, je rigole... j'suis enfermée dans mon bureau depuis ce matin, je n'ai pas descendu manger... mon bureau... (en s'approchant et en chuchotant) ... après... j'étais m'entailler dans le débarras près des archives. Ce débarras, encore mon bureau, avec leur climatisation, je ne peux pas ouvrir une fenêtre, j'étouffe... mais ça va aller...

Sandrine : (abasourdie) Si tu es blessée, t'as une armoire à pharmacie près de la photocopieuse.

Esther : Ah, je ne savais pas, je vais y aller...

Sandrine : Mais attends... comment tu t'es entaillée ?

Esther : Avec un truc en fer...

Sandrine : J'ai compris, mais qu'est-ce que tu faisais avec ce truc en fer ?

Esther : Bah... m'entailler. (...) c'est une plaie superficielle, c'est sans danger, et j'avais déjà une blessure, mais... enfin, bref... on en parlera une autre fois

Sandrine : Mais pourquoi tu as fait ça ?

-Esther : Je ne sais pas...<sup>947</sup> »

Nous voudrions interroger nos expériences tactiles autrement.

Non, une Thèse en Philosophie, ce n'est pas l'endroit pour le faire.

Il faut reconnaître la place, sa place.

Non, pas celle qui nous est assignée, ni celle sur laquelle nous tombons de fatigue, mais celle qui est la nôtre, qui nous va bien, qui nous attire, comme les objets lorsque nous sommes dans le noir, et qui, au moment d'y arriver, nous accueille.

<sup>947</sup> DE VAN Marina. Film : Dans ma peau. Durée : 93 minutes. Sortie : le 04 décembre 2002.

Quand on y arrive, ça ne gratte pas, ça ne pique plus... ça risque de chatouiller, tellement c'est bon, mais ce n'est pas une démangeaison méchante.

La démangeaison est liée à la dépression, et la dépression à la mort prématurée. C'est un *fait*, disent les scientifiques : *l'impact négatif de la démangeaison sur la qualité de vie a des conséquences sur la santé mentale. De nombreuses études ont trouvé une association entre les taux de démangeaison et de dépression*<sup>948</sup>. Ce sont leurs mots : amen !

Ces mots nous fascinent tant, presque à la mesure de notre aversion simultanée et paradoxale à leur égard.

Ils échouent surtout à voir ce qui est entre le pathologique et le normal, ce qui est tout juste au bord, juste dans la fissure, dans l'entre-deux, à fleur de peau, ou sous la peau.

Car quand nous parlons de *thérapie*, de *physiologie* ou de *psychosociologie* du toucher, nous ne pouvons pas parler du fait que le personnage d'Esther n'est pas aussi romanesque qu'il le semble.

Qu'elle n'est pas un *symbole* de quelque chose.

Qu'au contraire il s'agit d'une femme aussi réelle qu'une femme sur la peau de l'écran peut l'être. Une femme dans laquelle nous et d'autres nos reconnaissons, au-delà du *nous* qui écrit, jusqu'au *nous* qui nous rassemble toutes.

Nous ne pouvons pas dire, pas tout suite, pas ainsi et pas ici, que même une femme comme Esther, apparemment accomplie professionnelle et affectivement, peut se trouver face à une blessure et y rester un peu trop longtemps pour réfléchir.

On est face au miroir parfois un peu trop longtemps, mais ça c'est normal.

Alors que si l'on reste un peu trop longtemps concentrée sur sa propre chair cela sort, cela dépasse. Et si cette chair est légèrement irritée, ou un peu ouverte, si c'est une plaie, notre plaie, que nous regardons avec insistance et sans pouvoir nous en éloigner du regard, alors c'est risqué.

Nous sommes celles sur qui les identités ont été forcées, les formes du corps taillées et entaillées, les textures et la couleur façonnées.

---

<sup>948</sup> MISERY Laurent & alia. « Psychogenic Itch. » *Translational Psychiatry* [en ligne], 2018, volume 8, n°52. Disponible sur < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5830411/> > (consulté le 17/09/2018).

Alors il ne faut pas qu'on y réfléchisse trop.

Il faut non seulement garder sa place, conserver sa figure, mais d'abord ne pas les mettre en question. Même pas regarder notre peau, nos limites, nos pores. Il faut voir simplement le reflet général, si cela plait ou pas, et laisser tomber.

Or la force que nous façonne et nos marque est si *vigoureuse*, qu'elle se fait souvent remarquer. Mais de toute manière, même si nous savons qu'elle est là, on n'y peut rien. Elle sait se servir de nos propres mains pour nous sculpter, comme la servitude volontaire contre laquelle exhorta Étienne De La Boétie.<sup>949</sup>

Mais la nôtre est une servitude qui se sert de nos mains, non seulement pour créer des humains à nourrir des guerres ou des richesses à nourrir des états, mais pour nous détruire matériellement à la moindre dissonance.

Et alors les changements, un habit qui nous serre plus que d'habitude, un petit grain sur le visage, ça gratouille, ça titille... tout en ayant en boucle dans notre tête que s'en faire des soucis c'est une *bêtise*. Des changements, en plus, nous en avons bien régulièrement.

Mais l'inquiétude peut se calmer, et assez vite. Nous serons alors encore une fois bien dans notre peau, cette peau que nous ne sentons pas, sur laquelle nous ne décidons pas. Ou bien l'inquiétude ne passe pas, et alors nous pouvons devenir une

---

<sup>949</sup> DE LA BOETIE Étienne. Discours sur la servitude volontaire. Paris : Dubuisson, 1863, p.43-45. *Pauvres gents et miserables, peuples insensés, nations opiniastres en vostre mal, et aveugles en vostre bien, vous vous laissez emporter devant vous le plus beau et le plus clair de vostre revenu, piller vos champs, voler vos maisons, et les despouiller des meubles anciens et paternels ! vous vivez de sorte que vous pouvez dire que rien n'est à vous ; et sembleroit que meshuy ce vous seroit grand heur, de tenir à moitié vos biens, vos familles et vos vies ; et tout ce degast, ce malheur, cette ruyne vous vient non pas des ennemys, mais bien certes de l'ennemy, et de celuy que vous faites si grand qu'il est, pour lequel vous allez si courageusement à la guerre, pour la grandeur duquel vous ne refusez poinct de présenter à la mort vos personnes. Celui qui vous maistrise tant, n'a que deux yeulx, n'a que deux mains, n'a qu'un corps, et n'a aultre chose que ce qu'a le moindre homme du grand nombre infiny de vos villes ; si non qu'il a plus que vous touts, c'est l'advantaige que vous luy faictes pour vous destruire. D'où il a pris tant d'yeulx d'où vous espie il, si vous ne les luy donnez ? Comment a il tant de mains pour vous frapper, s'il ne les prend de vous ? Les pieds dont il foule vos citez, d'ou les a il, s'ils ne sont des vostres ? Comment a il aucun pouvoir sur vous, que par vous aultres mesmes ? (...) Que vous pourroit il faire, si vous n'estiez receleurs du larron qui vous pille, complices du meurtrier qui vous tue, et traistres de vous mesmes ? Vous semez vos fruicts, à fin qu'il en fasse le desgast ; vous meublez et remplissez vos maisons, pour fourmir à ses voleries ; vous nourrissez vos filles, à fin qu'il ayt de quoy saouler sa luxure ; vous nourrissez vos enfants, à fin qu'il les mène, pour le mieulx qu'il face, en ses guerres, qu'il les mène à la boucherie, qu'il les face les ministres de ses convoitises, les executeurs de ses vengeances (...) et de tant d'indignitez, que les bestes mesmes ou ne sentiroient point, ou n'endureroient poinct, vous pouvez vous en delivrer, si vous essayez, non pas de vous en delivrer, mais seulement de le vouloir faire. Soyez resolu de ne servir plus, et vous voylà libres. Je ne veulx pas que vous le pouliez, ny le bransliez ; mais seulement ne le substenez plus ; et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a desrobbe la base, de son poids mesme fondre en bas, et se rompre.*

Esther quelconque à vouloir reformer notre chair à coup de couteaux et de bouts de fer, à vouloir questionner celle que l'on nous donne et faire notre propre dessin sur sa surface, ou bien plus profondément.

Dans tous les cas, même si Esther représente une alternative aux formes qui nous sont imposées, et dans ce sens un certain espoir, elle est bien loin de nous sembler une héroïne. Voici pourquoi :

C'est que, d'une part, la plupart de nos méditations somatiques nous nourrissent, alors les résoudre, les finir avec l'imposition d'un dessin propre, d'un dessin à soi, nous approprier notre peau par la blessure et par l'inscription radicale de notre volonté en elle, nous semble, déjà, théoriquement lamentable.

Ensuite, l'image des femmes donnée par l'issue d'Esther à la question du corps propre et des impositions qui pèsent sur lui, reste dans la pathologisation de la femme, déjà traditionnelle dans notre culture.

Or nous ne sommes pas plus fragiles que personne.

Simplement, nous réfléchissons souvent et beaucoup, car nous avons de quoi.

Personne ne nous a appris ce que c'est qu'avoir une peau, ce que c'est qu'avoir une peau de femme, une peau qui semble coupée et qui est exposée plus que les autres, à laquelle on exige bien plus qu'aux autres. Personne ne nous a appris ce qui peut se passer en nous quand notre peau est brûlée ou attaquée. Surtout, personne ne nous a appris qu'une *caresse* peut être la pire agression.

Nous avons appris cela toutes seules.

Et nous avons appris par-là que l'homme est capable de tout faire.

Regardez comme il est fort ! Une bête capable de détourner même les mécanismes les plus fermement codés dans la nature : il peut même faire passer une caresse de la tendresse à la blessure.

Après découvrir cela, il nous faut longtemps pour comprendre encore une chose que personne ne nous apprend : que ce n'est pas notre peau qui doit payer l'agression qu'un autre a faite. Le personnage d'Esther n'a pas encore touché à cela.

Ce n'est pas notre chair qui doit s'arrêter de bouger ou de manger, de se montrer ou de se préserver, quand ce sont les autres qui décident de lui imposer une forme ou un mal.

Et même si cela nous était appris, ce serait une leçon difficile à saisir et à mettre en pratique, tant que l'on continue à nous bombarder avec l'idée de que notre corps c'est *l'autre* en nous. Car *l'autre*, parfois ne mérite point notre coutumière gentillesse.

Alors il ne nous reste que refuser la peau qui nous a été imposée, et refuser si intelligemment, que par la même notre chair puisse se préserver. Intacte, elle ne le sera jamais, mais l'on peut viser un idéal assez révolutionnaire pour un monde comme le nôtre : qu'on ne nous terrorise plus, qu'on ne nous frappe plus, qu'on ne nous viole plus, qu'on ne nous lance plus d'acide sur le visage. Avec ces si difficiles changements, nous aurions assez de temps pour couper là où il faut couper, dépouiller là où il faut dépouiller, et puis cicatriser.

Il y aurait beaucoup à spéculer encore sur cette existence tactile qui est la nôtre et que les disciplines scientifiques ne savent adresser que comme objet ou comme pathologie ; et encore. À peine en 2013, le Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux (DSM, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*), dans sa cinquième et dernière édition, a inclus deux troubles du toucher : la trichotillomanie, le trouble qui mène à tirer répétitivement ses cheveux, et l'excoriation, le trouble qui mène à se pincer, au point de se provoquer des lésions<sup>950</sup>. Comme nous nous sentons près des oiseaux ! plus pour leur nervosité que pour leurs ailes : pourquoi a pris si longtemps aux scientifiques de reconnaître le picage humain ?

---

<sup>950</sup> BLACK Donald, GRANT Jon & AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. DSM-5 Guidebook: The Essential Companion to the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition. Washington : American Psychiatric Association, 2014, p.159-161.

### V.2.2. Physiologie tactile. Science de la caresse et la douleur : les Mécanorécepteurs C à bas seuil.

La physiologie envisage, en général, tous les phénomènes corporels comme résultat de l'interaction mécanique des parties du corps.

Pourtant cette perspective rencontre plusieurs limites provenant de la nature même du mécanisme particulier qui est son objet d'étude. Nos corps, sont des mécanismes vivants, intégrés par plusieurs systèmes complexes et largement inconnus encore, notamment en ce qui concerne leurs plus petites unités de fonctionnement.

Dans cette imbrication de systèmes et de circuits tout est en interconnexion, mais pas pour autant en contact physique, ni forcément interdépendant.

Les neurones, par exemple, ne se touchent pas, et il est possible que la vitesse haute de leurs échanges, qui se passent par changement de potentiel électrique dans les surfaces synaptiques de leurs bouts communicants, tiennent précisément à ce manque de contact physique.

Dans ce même sens, il y a d'innombrables mécanismes d'adaptabilité et de plasticité propre aux tissus et aux organes, qui permettent à l'organisme de perdre le contact physique et se détacher de beaucoup de ses composants.

Ce manque de besoin de contact physique de toutes ses parties, et ce manque d'interdépendance dans ses structures pourtant imbriquées, assurent aux corps divers une survie dans des conditions environnementales et événementielles très variées. Les parties détachées, en revanche, ne formant plus partie du flux sanguin ni de la chair de l'organisme, meurent et cessent de faire partie de lui.

Ainsi, nous pouvons résumer que le mécanisme physiologique auquel ce type de thématisme du toucher a affaire est, est un mécanisme vivant, c'est-à-dire une imbrication de systèmes organiques complexes, qui jouissent d'une relative interdépendance, mais dans le cadre d'une vitalité centralisée par les organes vitaux et le flux sanguin.

Dans ce contexte, les structures organiques qui tombent sous le titre de *sens du toucher*, sont multiples et de natures différentes.

On peut dire de prime abord que ces structures sont principalement de deux natures, mécanique et électrique.

On peut dire aussi qu'il y a deux grands pôles de compréhension physiologique, quand il s'agit du toucher, à savoir *la peau*, l'organe qui loge les récepteurs des stimuli extérieurs et intérieurs, et *le cerveau*, l'organe qui interprète et élabore une réponse à ces stimuli.

Cette perspective simpliste se doit d'être élargie.

Mais comprenons, d'abord, pourquoi cette perspective simpliste existe : dans la physiologie du corps humain vue comme l'ensemble mécanique dont nous avons parlé, le toucher est considéré comme un *sens*.

L'idée physiologique basique de sens, autant pour le toucher que pour tous les autres, est toujours la même : un stimulus a lieu et excite un neurone qui génère grâce à cette excitation une impulsion électrique<sup>951</sup>.

Cette idée simple concernant la stimulation neuronale est transposée et généralisée du neurone au corps dans sa totalité, devenant l'essence physiologique de la sensibilité et donnant lieu au schéma accepté par toute la littérature scientifique : le schéma stimulus-intégration-réponse<sup>952</sup>.

La sensibilité serait ainsi le processus dans lequel -de stimulation neuronale en stimulation neuronale, et de réponse neuronale en réponse neuronale- le corps parviendrait à créer un comportement plus ou moins adapté à son environnement interne et externe.

De cette manière, par l'extrapolation du schéma de stimulation neuronale au corps entier, on conçoit le corps comme un grand système de stimulus-intégration-réponse, où la peau et le cerveau, ou bien la chair et le cerveau, viennent donner contenu à ce schéma qui est au fond dual : le stimulus arrive grâce aux récepteurs dans la chair, il est interprété et intégré dans le cerveau, qui en élabore une réponse qui reviendra à la chair pour être performée. La perspective simpliste de la stimulation somatique est ainsi établie.

Dans ce cadre, la stimulation est dite *mécanique*, entre autres, puisqu'il existe toujours une correspondance physique entre la structure des agents affectant un récepteur corporel, et la structure de ce récepteur corporel.

---

<sup>951</sup> HICKMAN BRYNIE Faith. *Brain Sense. The Science of the Senses and How We Process the World Around Us*. New York : AMACOM, 2009, p.30.

<sup>952</sup> BORRY Anne & HALLOUËT Pascal. *Mémo-guide de biologie et de physiologie humaines : les fiches indispensables*. Issy-Les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2009, p.85.



Pour éclairer ceci, il faut dire que dans ce point de vue physiologique, un agent affectant ou *stimulus*, correspond à toute variation, perturbation, changement d'énergie ou d'intensité détectable dans l'environnement, tandis qu'un récepteur sensoriel correspond à une structure corporelle faite de cellules spécialisées pour détecter le changement spécifique d'intensité dont il est question<sup>953</sup>.

On voit ainsi que les définitions de ces deux notions clefs du schéma physiologique de la sensibilité sont circulaires.

Cette circularité vient de la notion d'adaptation du corps et de l'environnement.

L'adaptation des récepteurs ou l'adaptation de la réponse générale de l'organisme à un stimulus déterminé, suppose l'idée d'une séparation nette entre l'individu et son environnement, ainsi qu'une série postulats conformant le paradigme physicaliste de la nature.

Ce qui nous intéresse ici n'est pas le soubassement philosophique ou métaphysique de la perspective physiologiste en particulier, ni physicaliste en général, mais bien ce qu'elle a pu dire sur le toucher, notamment dans ses avancées récentes concernant le toucher intersubjectif ou le toucher relationnel, ainsi que sur la physiologie de leurs effets sur le sujet.

Le premier point important dans ce sens, consiste à dire que la notion physiologique contemporaine de sens en général, correspond au résultat de la synchronisation du passé et du présent, voire au résultat de l'arrangement et le mélange organisé entre une tradition philosophico-historique déterminée, agissant comme contexte ou cadre théorique, des expériences scientifiques organisées dans un certain présent.

Dans cet arrangement, la tradition et les expériences, s'affectent mutuellement, et fonctionnent comme guides et articulateurs mutuelles. Dans la recherche scientifique ces deux éléments, le passé des théories et le présent des résultats expérimentaux, se trouvent dans une retro-alimentation constante, qui empêche de figer absolument une taxonomie ou même une définition définitive de la sensibilité ou des sens en général, ni des cinq sens en particulier. Même si le paradigme physicaliste général sur lequel elles sont construites n'est, quant à lui, jamais mis en question.

---

<sup>953</sup> COOLEY Denton & LIGHT Douglas. *The Senses*. New York : Infobase Publishing, 2005, p.11.

Pour cette raison, entre autres, le schéma traditionnel des cinq sens que le toucher intégrerait, se trouve actuellement enrichi dans le cas de la sensibilité humaine au moins de trois sens supplémentaires : la nociception ou perception de la douleur, la thermoception ou perception de la température, et l'équilibriception ou perception vestibulaire. Ces trois nouveaux sens de la taxonomie des sens sont en étroite relation au toucher, pour ne pas dire trop simplement qu'ils *font partie* du toucher, depuis les analyses d'Aristote que nous connaissons.

Cet enrichissement de la taxonomie traditionnelle des sens et ce manque de stabilisation à l'égard de la classification des sens, correspond à la large part d'inconnu en ce qui concerne l'anatomie et la physiologie animale humaine, et davantage animale au sens large. En effet, la connaissance établie sur la sensibilité se trouve, malgré de siècles d'étude, dans un niveau assez général, entraînant des vides et des incohérences fréquentes dans la bibliographie physiologique. Ainsi par exemple, dans le cas de la thermoception, il commence à être accepté qu'il s'agit d'un sens à part, lorsque des récepteurs spécifiques ont été découverts, à savoir, certains des canaux ioniques de la membrane cellulaire. Les canaux ioniques des membranes cellulaires animales sont un objet anatomique connu de la biologie cellulaire depuis longtemps.

Il s'agit de passages ou pores formés par des parois protéiniques qui traversent la membrane. Ces tuyaux extérieur-intérieur s'ouvrent pour laisser passer un ou de nombreux ions (atomes ou molécules électriquement chargées) en raison de la détection d'un changement de tension dans la membrane, ou en raison de la détection d'un élément chimique particulier.

Ces canaux sont donc des récepteurs, certains desquels ont été liés par des études assez récentes à la thermoception.

Ainsi par exemple, les canaux ioniques qui se montrent perméables aux cations (atomes à charge électrique positive) du type TRPV1 pour leur nom en anglais (*transient receptor potential cation channel subfamily Vanilloid member 1*) ou les TRPM8 (*Transient receptor potential cation channel subfamily Melastatin member 8*<sup>954</sup>), liés aux sensations de chaleur douloureuse et de froid, respectivement.

---

<sup>954</sup> NILIUS, VOETS & VRIENS. « Peripheral thermosensation in mammals. » *Nature Reviews Neuroscience* [en ligne], 2014, n°15 (9), p.573–589. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25053448> > (consulté le 02/08/2018)

Or il se trouve que ces canaux ioniques sont omniprésents dans les membranes cellulaires des corps animaux, y compris le corps humain, et que seulement récemment des recherches sont conduites pour trouver leur rôle dans les sensations et leur fonctionnement détaillé. Ces études montrent que ces canaux sont cruciaux non seulement dans le royaume de la sensibilité, mais dans des nombreux mécanismes de régulation cellulaire qui permettent qu'un organisme soit fonctionnel, comme par exemple dans l'inflammation, et dès lors dans l'immunité, etc.

Mais les structures cellulaires, ainsi que les facteurs moléculaires des agents excitants de ces canaux, sont largement ignorées.

De la même manière, les mécanismes de transmission du message thermique à partir de ces canaux au système nerveux est en étude.

De ce fait, du simple fait de l'ignorance obligatoire à l'égard des processus aussi difficiles à détecter et observer, la classification des sens et l'analyse physiologique de la sensibilité se trouve perturbée.

Notre exemple des canaux ioniques nous permet non seulement de comprendre sommairement ce à quoi nous pensons quand nous parlons de *l'inconnu* en physiologie, mais aussi quel est le niveau d'enchevêtrement des sens, de ceux qui ont été établis dans le *sensorium occidental*<sup>955</sup> traditionnel, et de ceux qui sont en train de l'intégrer.

Dans des études sur la sensation de chaleur douloureuse, trois sens se trouvent impliqués : le toucher au sens étroit, la thermoception et la nociception, et ceci non seulement conceptuellement, mais aussi au niveau des structures anatomiques investies. Ainsi, il nous semble que pour parler avec justesse du toucher du point de vue physiologique, ou d'ailleurs de n'importe quel autre point de vue, nous ne devons

---

<sup>955</sup> Cf. HAMILAKIS Yannis. *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Cambridge : Cambridge University Press, 2013, p.25. *What we now consider the Western sensorium with its five senses (sight, hearing, smell, taste, and touch) was formulated early on, and within that, a hierarchy was established. It is clear that the number five is pure convention, and is mostly due to its symbolic connotations, as is the case with the numbers three, seven, twelve, and so on. But even during antiquity, there was a debate on the number, hierarchy, and nature of the senses. Aristotle is the most important figure in this regard, and although he was not the first to come up with the scheme of the five senses, he was the one to give it authority, and he thus guaranteed its perpetuation in the centuries and millennia to come. He also critiqued and rejected earlier views such as the ones by Democritus, who claimed that there are more than five senses. Aristotle insisted on the number five because he believed that the senses are linked to the primary elements: water (sight), air (hearing), fire (smell), and earth (touch); taste was seen as a form of touch. Touch was perceived as the primary sense, but only because it was seen as something shared by all animals, including humans.*

pas parler de cinq, huit ou  $n$  sens, mais de la *sensibilité* en général, comme nous l'avons fait dans ces travaux : prendre le corps animal, voire humain, comme une unité et un objet d'étude relativement -et non pas absolument- connu et indépendant.

Notre perspective phénoménologique consiste précisément à nous rendre capables de prendre distance par rapport aux présupposés des diverses disciplines, non seulement pour les mettre en question, mais aussi pour apprécier et mettre en valeur les pas qu'elles ont incontestablement donné dans la connaissance et la compréhension du toucher.

Mais pour faire ceci, il faut effectivement parfois revenir sur des croyances et des classifications héritées, voire peu réfléchies, qui ne mènent qu'à de confusions.

Ainsi par exemple le partage entre un domaine sensitif (douleur, chaleur, pression) et un domaine sensoriel (toucher, vue, ouïe, odorat, audition)<sup>956</sup>, dans la sensibilité, ferait du toucher étrangement le seul *sens sensitif*, lorsque tous les aspects auxquels il correspond (mécanoception, thermoception, etc.) sont ainsi classifiés.

Il faut absolument oublier ce partage entre sensitif et sensoriel, qui ne prend pas en compte à quel point tout ce qui est dit *sensoriel* se trouve fondé sur ce qui est dénommé *sensitif*. Pour les mêmes raisons, il nous semble qu'il faut mettre en question et peut-être laisse derrière nous le partage husserlien entre sensations esthétiques, sensorielles ou de note (*Merkmal*), et sensations kinesthésiques ou de mouvement.

Quand nous pensons aux divers phénomènes que l'on considère comme faisant partie du toucher, à savoir non seulement le contact ou la perception de formes et textures, mais aussi celle de la température, la douleur, la sensation de démangeaison, de chatouillement, de vibration, et même sexuelles (qui sont en des composés formés par toutes les sensations antérieurement nommées), on comprend que l'étude physiologique du toucher se doit, non seulement de donner une perspective ouverte, qui puisse se corriger et inclure en elle les découvertes faites au fil du temps, mais elle se doit aussi de donner une perspective topiquement beaucoup plus large et détaillée qu'un simple schéma duel qui réduirait le toucher à l'interaction entre peau et cerveau.

Cette complexité est saisie par un autre schéma assez largement accepté, non duel et d'après lequel le toucher est conçu comme le résultat d'une interaction entre le

---

<sup>956</sup> BORRY Anne & HALLOUËT Pascal. Mémo-guide de biologie et de physiologie humaines. Éd. Cit. p.85.

cerveau, le réseaux neuronal et nerveux qui parcourt toute l'anatomie, et des récepteurs tactiles non seulement cutanés, mais placés dans toutes les couches de notre chair, incluant nos muscles et nos organes.

Ce réseau organique donnerait lieu à un rapport complexe entre la tactilité cutanée, qui certains dénomment *l'haptique*<sup>957</sup>, et les systèmes perceptifs de la proprioception, de la kinesthésie, et le système vestibulaire que nous avons mentionné comme un des acquis récents du *sensorium*, impliqué dans le mouvement somatique organisé, la posture et l'équilibre.

Dans ce cadre on pourrait peut-être trouver de la légitimité à un partage entre le toucher et tous les autres sens, comme celui qui est traditionnel depuis Aristote, car il existe une différence physiologique dans le degré de complexité structurale existant dans les récepteurs qui reçoivent les stimuli de chaque sens.

Regardons ceci un peu plus en détail : rappelons-nous d'abord qu'actuellement l'ensemble stimulus-récepteur est d'habitude classifié selon trois critères, à savoir, la spécificité, la localisation et la complexité structurale<sup>958</sup>.

Si nous considérons seulement ce dernier critère, nous pouvons dire que les récepteurs du toucher sont simples, c'est-à-dire d'une moindre complexité structurale en comparaison aux autres récepteurs. Une moindre complexité structurale car il ne s'agit pas de récepteurs composés de cellules spécialisées, mais simplement d'extrémités dendritiques modifiées. Nous pourrions dire que la plupart des récepteurs du toucher prend en charge directement, ou presque directement -car il existe une modification des bouts neuronaux- les stimuli environnants. Tandis que dans le cas des autres sens, leurs récepteurs sont constitués par de regroupement cellulaires adaptés, des nouvelles structures organiques qui sont créés pour capter les *stimuli*.

D'autre part et continuant avec les critères de classification de l'ensemble stimulus-récepteur, concernant la localisation anatomique, la classification habituelle est tripartite et la suivante<sup>959</sup> :

1. Intérocepteurs ou viscérocepteurs, situés au plus profond de la chair, ils reçoivent d'informations pour la plupart inconscientes de l'environnement interne.

---

<sup>957</sup> PATERSON Mark. *The Senses of Touch*. New York, Oxford : Berg, 2007, p.15.

<sup>958</sup> COOLEY Denton & LIGHT Douglas. *The Senses*. Éd. Cit. p.15-16.

<sup>959</sup> *Ibidem*. p.17-18.

Parmi eux l'on trouve par exemple les barorécepteurs qui détectent les variations dans la pression sanguine, des chémorécepteurs variés, des osmorécepteurs ou récepteurs de concentration de substances déterminées dans des solutions liquides, des thermorécepteurs internes et des nocicepteurs ou récepteurs de la douleur internes, pouvant provoquer même de sensations conscientes de douleur, faim ou soif.

2. Extérocepteurs, situés à la surface du corps, peau et organes adjacents, ils reçoivent de stimuli conscients de l'environnement extérieur. Parmi eux on trouve des mécanorécepteurs qui perçoivent d'informations concernant la pression extérieure, des thermorécepteurs externes, des nocicepteurs externes, et d'autres récepteurs des organes des sens externes pour la lumière, les sons, les goûts et les arômes.

3. Propriocepteurs, situés aussi bien dans les profondeurs de la chair (récepteurs adjacents au système musculosquelettique) qu'à sa surface, dans la peau ou dans la tête (comme dans le cas des barorécepteurs vestibulaires qui depuis l'oreille interne détectent des changements de pression pour coordonner notre équilibre et la position de notre tête), ils reçoivent inconsciemment de stimuli concernant la position de notre corps propre, la disposition de ses parties et leurs mouvements.

Dans cette classification de l'ensemble stimulus-récepteur, à logique locale, ce qui compte c'est plus la provenance des stimuli que l'emplacement des récepteurs, et le toucher devient davantage mixte et inclassifiable, puisqu'il s'agit d'un sens qui regroupe des sensations produites également grâce aux extérocepteurs qu'aux propriocepteurs.

Le troisième critère de classification habituelle de l'ensemble stimulus-récepteur est défini par la modalité du stimulus en question, ce que nous pourrions aussi appeler sa nature ou son type. Même s'il ne faut pas oublier, comme nous avons dit plus haut, que tout stimulus a, dans un certain sens, une nature mécanique et électrique, du moins dans le paradigme physicaliste de la nature sur lequel la thématization physiologique est faite.

En tout cas, dans cette perspective physiologique, où les classifications ne sont pas forcément réfléchies au-delà l'usage mnémotechnique utile pour leur application pratique en médecine ou dans d'autres pratiques scientifiques spécifiques, nous avons une classification des stimuli par modalité souvent à cinq types : stimuli d'origine

chimique (1), d'origine mécanique (2), et dans de types tout à part, nous avons les phénomènes thermiques (3), photoniques (4), et de douleur (5)<sup>960</sup>.

Jetons un coup d'œil à ce critère :

1. Origine chimique : stimuli provoqués par des substances chimiques qui se trouvent dissoutes dans des liquides ou dans l'air, qui sont donc dans une *solution* au sens chimique du terme, et qui vont être captées par des chimiorécepteurs de stimuli, *externes*, par exemple dans les structures d'olfaction, sensibles à des molécules spécifiques.

Dans ce cas, les structures ne servent pas seulement à sentir les arômes, mais aussi à sentir les phéromones, avec de chimiorécepteurs appelés vomérorécepteurs, situés dans la partie inférieure du nez. Les chimiorécepteurs de stimuli externes des structures du goût, par exemple, sont sensibles également à des molécules spécifiques, mais ces structures chimioréceptives ne se limitent pas à ces sens-là.

Il existe de chimiorécepteurs *internes* dans la poitrine, le cou et le cerveau par exemple, qui détectent le potentiel hydrogène ou PH et qui permettent ainsi de réguler l'équilibre acidobasique du sang. Il y aussi de chimiorécepteurs du dioxyde de carbone qui permettent de réguler la respiration. Ou encore de chimiorécepteurs de la pression osmotique, c'est-à-dire de la concentration et l'équilibre minéral à travers les membranes cellulaires, appelés osmorécepteurs et situés principalement au niveau cérébral, dans l'hypothalamus antérieur, au noyau supraoptique ou paraventriculaire.

L'on trouve de chimiorécepteurs qui détectent même les variations de glucose dans le sang, dénommés glucorécepteurs, permettant de réguler les besoins d'alimentation et de dépense d'énergie.

En définitive, nous pouvons voir que ce premier type d'ensemble stimulus-récepteur, est très varié, et que tous les cinq sens du *sensorium* traditionnel en sont concernés.

2. Origine mécanique : il s'agit des stimuli reçus par de récepteurs qui répondent au contact, à la pression, à l'étirement, à la tension ou à la vibration, à partir d'une déformation structurale subie à cause des actions mécaniques dans l'environnement interne ou externe. Ces récepteurs sont dénommés mécanorécepteurs.

---

<sup>960</sup> COOLEY Denton & LIGHT Douglas. The Senses. Éd. Cit. p.16-17.

La plupart des sensations d'origine mécanique sont intégrées dans le cortex somatosensoriel ou somesthésique primaire, situé en haut et au centre du cerveau, dans le gyrus post-central.

La fonction des sens de l'ouïe et du toucher ainsi que le déplacement et toute proprioception (contact, mouvement, position, vitesse, etc.) se trouve garantie par cet ensemble stimulus-récepteur d'origine mécanique.

Nous trouvons dans ce groupe, parmi d'autres, les récepteurs pour les vibrations dans les liquides ou dans l'air, qui perçoivent les sons et les mouvements, et qui affectent l'audition et l'équilibre. Les récepteurs de la peau qui répondent aux pressions des autres corps solides, ou de l'atmosphère. Les récepteurs des pressions et tensions des organes internes et des jonctures ou articulations. Les barorécepteurs qui détectent les variations dans la pression sanguine. Les récepteurs de variation de longueur, ou récepteurs d'étirement, voire de relâchement et de contraction, dénommés fuseaux neuromusculaire (fibres musculaires courtes qui reçoivent l'information concernant l'étirement).

3. Sensations thermiques : produites grâce aux thermorécepteurs cutanés, viscérales et cérébraux, qui détectent les variations dans la température des structures où ils se trouvent (de la peau, des vaisseaux dans les viscères ou de l'hypothalamus) et permettent le maintien d'une température corporelle adaptée au *correct* fonctionnement du corps. Pour comprendre cette idée de *correction*, il faut se rappeler que les structures matérielles qui conforment l'organisme, sont telles, uniquement grâce à un ensemble de conditions environnementales internes et externes au corps.

Ainsi par exemple, un changement dans la température ou la pression interne ou externe, peut entraîner la *dénaturation*, voire la perte de la structure tridimensionnelle précise qui fait d'une molécule ce qu'elle est, et qui la fait fonctionner comme elle fonctionne<sup>961</sup>.

---

<sup>961</sup> L'exemple typique de ceci, est celui de la dénaturation des protéines, qui se déplient et perdent leur structure après le dépassement de leur Température de fusion (*T<sub>m</sub>* de son nom anglais *Melting Temperature*), parfois pouvant récupérer cette forme si les conditions thermodynamiques retournent à l'état requis. Cf. FUTAMI Junichiro, FUTAMI Midori, HAGIMOTO Arsushi, MIYAMOTO Ai, SUZUKI Shigeyuki & TADA Hiroko. « Evaluation of irreversible protein thermal inactivation caused by breakage of disulphide bonds using methanethiosulphonate. » Scientific Reports [en ligne] volume 7, article n°12471, p.1. Disponible sur : < <https://www.nature.com/articles/s41598-017-12748-y> > (consulté le 07/08/2018)



4. Sensations photoniques : produites grâce aux photorécepteurs, à savoir, les neurones ou cellules neuronales qui les captent et traduisent pour les rendre saisissables pour le cerveau (dénommées chez l'humain, cônes, pour la vision des couleurs, et bâtonnets, pour la vision dans des conditions de luminosité réduite ou vision nocturne).

5. Sensations douloureuses : produites grâce aux nocicepteurs.

Il s'agit de circuits de fibres neuronales qui reçoivent des stimuli qui sont nocifs pour le fonctionnement de l'organisme, et qui se trouvent dans la plupart de la surface cutanée du corps, aussi bien que dans certaines régions viscérales et musculosquelettiques.

Ces circuits sont fondamentaux pour la survie, lorsqu'ils transmettent l'information dommageable depuis le système nerveux périphérique vers le système nerveux central<sup>962</sup>, permettant une réaction adaptée, ou même la fuite du corps entier.

Peu est connu sur les mécanismes moléculaires sous-jacent à ces processus<sup>963</sup>.

Dans tous les cas, il est scientifiquement avéré que les neurones nociceptifs, malgré le fait d'être des neurones sensitifs, sont très différents des neurones mécanoceptifs et des neurones proprioceptifs, c'est-à-dire de tout autre neurone impliqué dans les perceptions du toucher ou de mouvement propre.

Leurs différences ne concernent pas seulement leur morphologie ou leur fonction, mais aussi les gènes dont ils sont l'expression<sup>964</sup>.

De là, la justification de qu'il s'agisse d'un type tout à part, même si les stimuli auxquels les nocicepteurs peuvent réagir soient d'une même origine, chimique, mécanique, ou mixte.

---

<sup>962</sup> SHERRINGTON C. S. « Qualitative difference of spinal reflex corresponding with qualitative difference of cutaneous stimulus. » *Journal of Physiology* [en ligne], 1903, n°30, p.39-46. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1540657/> > (consulté le 06/08/2018)

<sup>963</sup> KLESSE Laura, LAUB Friedrich, LEI Lei, LUIKART Bryan, LUSH Mark, PARADA Luis, RAMIREZ Francesco, ROMERO Mario & ZHOU Jing. « The zinc finger transcription factor Klf7 is required for TrkA gene expression and development of nociceptive sensory neurons. » *Genes & Development* [en ligne] 2005, n°19, p.1359. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1142558/> > (consulté le 06/08/2018)

<sup>964</sup> BOISVERT Erin, ENGLE Sandra, HALLOWELL Shawn, LI Xue-Jun, LIU Ping & Wang Zhao-Wen. « The Specification and Maturation of Nociceptive Neurons from Human Embryonic Stem Cells » *Scientific Reports* [en ligne] 2015, volume 5, article n° 16821. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4652175/> > (consulté le 06/08/2018)

Après ce détour par les classifications physiologiques habituelles de l'ensemble stimulus-récepteur, l'approche physiologique du toucher peut être résumée à cette seule évidence : la sensibilité en général et du toucher en particulier, correspond à l'image tripartite de la réaction mécanique en chaîne stimulus-intégration-réponse.

C'est le cas pour tous et chacun des cinq, huit, ou  $n$  sens corporels, que des stimuli seront captés par des récepteurs qui vont traduire ces stimuli en information ou en signaux (*transduction* de signal), utiles pour la structure qui les suit, dans le long chemin nerveux qui va des récepteurs premiers au système nerveux central (encéphale et moelle spinale), où se produit l'assimilation de l'information, en passant pour y arriver par le système nerveux périphérique ascendant ou afférent, et puis pour en descendre et transmettre une réponse adaptée aux stimuli, allant du système nerveux central vers le système nerveux périphérique descendant ou efférent.

Dans ce schéma triparti et ce parcours ascendant-descendant, fait de cellules, chaque structure s'occupe à lire les signaux qui lui sont transmis par la structure qui la précède, et à rendre lisibles ou déchiffrables ces signaux à la structure qui lui est consécutive.

La sensibilité est réduite dans ce paradigme à un schéma que nous pouvons imaginer tenant simplement à trois cellules neuronales : un neurone qui reçoit les stimuli mécano-chimiques et les transforme en signaux électro-chimiques (parcours afférent : *stimuli*), pour qu'ils puissent être reçus par un deuxième neurone, cette fois interne (système nerveux central : *intégration*), qui à son tour transformera cette information qu'il reçoit, dans un message électro-chimique qu'il enverra à un troisième neurone moteur extérieur, dans lequel ou grâce auquel ce message provoquera un mouvement (parcours efférent : *réponse*).



Figure 37 : Schéma physiologique de la sensibilité.

Que la part d'inconnu concernant les détails du fonctionnement des mécanismes de transmission et transduction des signaux dans toutes les étapes de ce schéma général de réception-intégration-réaction, rendent tout essai de définition et taxinomie de sens assez inutiles, et fausses si elles sont posées dogmatiquement.

Des définitions et des taxonomies comme celle des cinq sens traditionnels, peuvent être faites sans crainte uniquement dans le cas des organismes simples.

Ainsi dans le cas de *Caenorhabditis elegans*, un ver transparent dont la taille est d'à peine un millimètre, il a pu être établi avec grande précision, quels sont et où se trouvent les neurones mécanorécepteurs du toucher, ainsi que quels et comment ils s'activent pour les différents types de contact appliqués<sup>965</sup> sur l'animal.

Après cette contextualisation et cette problématisation de la sensibilité telle qu'elle est vue par les sciences positivistes qui s'occupent de la physiologie, nous pouvons définir le toucher dans ce type de perspectives comme un complexe de sensations de contact, température, pression, douleur et étirement, impliqué non seulement dans la perception haptique, mais dans la proprioception, l'équilibriception et la kinesthèse en général. Ce mode de la perception permet de mieux lier l'organisme qui touche, autant à son environnement extérieur qu'à son état intérieur, grâce au fait que les structures réceptrices du toucher sont situées aussi bien dans la peau que dans le système musculaire, les viscères et toute la chair.

Le toucher peut ainsi donner à l'organisme qui touche information précise non seulement sur les objets extérieurs, par exemple, les informations haptiques d'un gilet dont nous percevons la matière et dont dès lors nous pouvons juger sa possibilité de nous protéger du froid, ou bien de nous produire une allergie, etc., ou d'un stylo, dont on peut percevoir sa lissure, sa température, son poids, sa consistance, sa taille relative à la taille de la main, etc.

Ce sens peut aussi donner à l'organisme qui touche information précise sur la vitesse et la fidélité de ses propres réponses et réactions, volontaires ou involontaires, et sur les significations de ces réactions. Ainsi par exemple le toucher nous informe si nous avons des mouvements comme ceux du syndrome des jambes sans repos, ou sur tout autre mouvement involontaire des membres supérieurs ou inférieurs, informations à partir desquelles nous ressentons notre état, de fatigué par exemple. De la même manière, le manque de sensations tactiles, ou leurs altérations (des chatouillements, par exemple), peut nous informer sur une irrigation sanguine réduite dans nos extrémités, d'un problème neurologique, etc.

---

<sup>965</sup> EHUD Ahissar, IZHIKEVICH Eugene, PRESCOTT Tony, éditeurs. Scholarpedia of Touch. Californie : Atlantis, 2016, p.2.

De cette manière, le toucher, vue exclusivement du point de vue physicaliste, se montre déjà comme une modalité du sensible vitale pour le sentant, non seulement fondamentale pour connaître et interagir avec son milieu extérieur, mais aussi pour ressentir ses propres états, dispositions, capacités et limites.

\*

Maintenant nous pouvons en venir à notre exemple concret de thématization physiologique tactile : l'étude récente des Mécanorécepteurs C à *bas seuil* (c'est-à-dire à haute sensibilité ou hautement sensibles).

Ces récepteurs ou afférents, sont des neurones modifiés (comme tout mécanorécepteur), qui ont été impliqués dans toutes les variées sensations qui tombent sous la description somatosensorielle du toucher (sensations haptiques, de température, de douleur, etc.<sup>966</sup>)

En effet, nous avons déjà parlé du fait que, d'un point de vue physiologique, on distingue en gros deux pôles thématiques du toucher : le corps (peau et chair) et le cerveau. Cette distinction duelle donne lieu à une deuxième distinction que l'on fait dans les études contemporaines sur la question, entre le composant somatique et le composant émotif du tact : tout toucher semblerait avoir ces deux volets, un volet somatosensoriel (c'est-à-dire, tout toucher nous dit où dans notre corps il se produit, comment, avec quelle intensité, etc.) et un volet émotif (tout toucher se montre, quand il se montre, avec une couleur ou une tonalité émotive, à savoir agréable ou désagréable, rassurant ou effrayant, plaisant ou dégoûtant, etc.).

Ces deux volets peuvent être considérés comme localisés dans le corps (somatosensation) et dans le cerveau (la coloration émotionnelle), mais cela juste méthodologiquement, car il faut dire qu'il y a une région cérébrale somatosensorielle, où les informations des afférents de la chair sont interprétées (cortex somatosensoriel), et une région cérébrale qui se charge de colorer émotionnellement ces informations (le cortex insulaire, notamment l'insula postérieure).

Les informations somatosensorielles de nos propres mouvements sont inconscientes, même si nous pouvons les rendre conscientes avec un effort de concentration et d'attention sur elles. Le tri entre les sensations produites par notre

---

<sup>966</sup> MCGLONE Francis, MORRISON India, OLAUSSON Håkan, WESSBERG Johan (éditeurs) *Affective Touch and the Neurophysiology of CT Afferents*. New York : Springer, 2016, p.v.

propre mouvement et celles produites par des actions étrangères, serait fait par le cervelet. Son action expliquerait pourquoi les actions que nous faisons nous-mêmes sur notre propre chair, produisent des sensations complètement diverses en nous, que les mêmes actions faites sur nous par d'autres personnes<sup>967</sup>.

Dans tous les cas, que ce soit par l'action du cervelet ou d'une autre structure, il existe une différenciation physiologique entre les actions performées sur nous, quand elles le sont par nous-mêmes ou par les autres, et cette différence s'exprime dans un manque de conscience et de couleur émotionnelle dans les cas où les actions sur notre chair sont identifiées comme étant conséquence de notre propre action.

Ainsi nous ne sommes pas conscients de chacun de nos mouvements quand nous marchons, quand nous frottons nos mains nous ne ressentons pas cela comme une tendre caresse, et quand nous nous chatouillons nous-mêmes, nous avons rarement le même effet que si c'est un autre qui le fait.

Dans ce contexte, les mécanorécepteurs C à bas seuil sont étudiés comme faisant partie du système somatosensoriel, c'est-à-dire du large éventail de structures nerveuses et cérébrales, de récepteurs spécialisés, nerfs périphériques et étapes centrales d'interprétation, sous-jacentes à la transduction et traitement des signaux somatosensoriels. Ces mécanorécepteurs nous intéressent pour deux raisons.

Premièrement, leur découverte tardive nous semble faire partie des nombreuses conséquences des machines discursives anthropocentriques occidentales, qui cherchent, non pas la justesse des observations, des descriptions et des analyses, mais simplement l'argumentation toujours absurde de la supériorité morale et évolutive de l'humain, notamment des mâles de cette espèce animale.

Deuxièmement, les dernières recherches ont attribué à ces récepteurs un rôle fondamental dans le toucher, leurs caractéristiques donnant une sorte de catalogue de règles objectives pour qu'un toucher soit perçu comme agréable ou douloureux ; même si ces règles objectives, doivent être toujours contextualisées dans les circonstances concrètes, qui peuvent toujours faire qu'un toucher objectivement en règle, soit perçu comme douloureux et vice-versa.

---

<sup>967</sup> BLAKEMORE Sarah, FRITH Chris, WOLPERT Daniel. Central cancellation of self-produced tickle sensation. *Nature Neuroscience* [en ligne] 1998, volume 1, n°635, p.1. Disponible sur : <[https://www.nature.com/articles/nn1198\\_635](https://www.nature.com/articles/nn1198_635)> (consulté le 25/08/2018)

Par rapport au premier point il faut rappeler que les physiologues ont considéré jusqu'à très récemment que la sensibilité tactile humaine était uniquement médiée par des mécanorécepteurs à bas seuil, mais avec des grands afférents myélinisés, conduisant des impulsions à haute vitesse : c'était les mécanorécepteurs A $\beta$ <sup>968</sup>.

Pour comprendre ce que sont la différence des mécanorécepteurs C avec ceux-ci, il faut savoir qu'est-ce que c'est physiologiquement un *nerf* d'animal vertébré : à savoir, un faisceau d'un grand nombre de fibres nerveuses *myélinisées* grandes et petites (entourées et isolées par la matière lipidique de la myéline), et de fibres nerveuses non myélinisées, en général plus petites que les myélinisées. Cet ensemble est lié dans un tout par du tissu conjonctif<sup>969</sup>.

Un article de 1927<sup>970</sup>, montre que déjà entre les années 1920 et 1930 l'actuelle terminologie pour désigner les divers types de fibres était en usage ; même si elle n'était pas très clairement établie.

Cette classification se fait entre fibres A, B, C (avec des sous-types  $\alpha$ ,  $\beta$ ,  $\gamma$ , et  $\delta$  pour le groupe A), et elle prend en compte le rapport simple qu'il existe entre le diamètre des fibres et la vitesse de conduction du signal : le plus large et le plus isolée est la fibre, le plus rapidement et sans obstacles le signal pourra être transmis.

Cette relation simple détermine ainsi les fibres C, qui sont petites et non myélinisées comme des fibres à passage lent, pour ainsi dire. Il s'agit en termes généraux, d'une classification claire, et en tout cas, jusqu'à nos jours il n'y a pas eu d'autre assez acceptée pour la remplacer, mais au même temps, c'est une classification qui n'établit point des différences nettes entre ses types. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de différence, par exemple, entre une fibre A $\alpha$  petite et une fibre A $\beta$  grosse<sup>971</sup>.

Dans tous les cas, la situation des *C-LTMRs* (pour leur nom en anglais : *C low-threshold mechanoreceptive afferents*, voire afférents C ou non myélinisés

---

<sup>968</sup> LILJENCRANTZ Jaquette & OLAUSSON Håkan. « Tactile C Fibers and Their Contributions to Pleasant Sensations and to Tactile Allodynia. » *Frontiers in Behavioral Neuroscience* [en ligne] 2014, volume 8, n°37, Abstract. Disponible sur : <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3944476/>> (consulté le 25/08/2018)

<sup>969</sup> TASAKI Ichiji. *Physiology and Electrochemistry of Nerve Fibers*. New York : Academic Press, 1982, p.37.

<sup>970</sup> ERLANDER & GASSER. « The Differential Action of Pressure on Fibers of Different Sizes in a Mixed Nerve. » *Experimental Biology and Medicine*, 1927, volume 24, n°4, p. 313-314.

<sup>971</sup> TASAKI Ichiji. *Physiology and Electrochemistry of Nerve Fibers*. Éd. Cit. p.88.

mécanoceptifs de bas seuil, acronyme utilisé plutôt dans les études avec animaux) ou CT (acronyme utilisé plutôt dans les études avec humains), est qu'ils ont été identifiés déjà en 1939 dans des animaux à fourrure, mais pas pour autant attribués aux humains.

En effet, dans le cadre de l'anthropocentrisme des recherches biologiques, il a été pendant longtemps supposé, que les humains ne partageaient pas ces fibres *apparemment primitives* (*seemingly primitive*<sup>972</sup>) avec d'autres mammifères. C'est qu'il y a toute une théorie évolutive sous-jacente à la physiologie des fibres, qui circule comme non-dit dans ces écrits : l'évolution serait reflétée par la largeur des fibres.

Ainsi, la douleur par exemple, qui est l'une des choses les plus importantes à ressentir pour éviter de mourir, aurait été la première à se développer, et ceci donc par des petits nerfs tout simples. Tandis que des sens plus complexes comme la capacité de sentir la vibration et le toucher léger auraient évolué plus tard, dans des organismes de plus en plus complexes, avec des fibres de plus en plus larges et efficaces à la transmission des signaux. Dans ce cadre, il était pensé que les fibres de type C incarnaient un trait primitif, et que le toucher humain ne passait que par des grosses fibres bien myélinisées. Même si déjà dans les années 1950 des mécanorécepteurs de type C ont été identifiés chez les humains<sup>973</sup>, ce n'est que récemment que leur importance commence à être vraiment mise en avant.

Il ne faut pas oublier non plus que cette thématization fait partie de la *physiologie de la fibre*<sup>974</sup> dont parla Foucault, c'est-à-dire d'une vision du monde où le corps est envisagé non seulement purement comme mécanisme, mais comme un mécanisme composé des fibres, comme une marionnette, qui répondent à une causalité purement proxémique et physique. Cette approche n'a pas cessé d'être l'approche régulière et majoritaire en ce qui concerne les sens, la perception et les maladies neuropathiques, depuis l'époque dénommée *l'âge classique*, jusqu'à nos jours.

Avec des variations (par exemple, le fait qu'au présent on ne croit plus que ce soient des esprits animaux qui transitent par les fibres corporelles) cette physiologie

---

<sup>972</sup> LILJENCRANTZ Jaquette & OLAUSSON Håkan. *Op. Cit.* p.1. *For long, it was assumed that humans did not share this seemingly primitive tactile system with other mammals.*

<sup>973</sup> MCGLONE Francis, MORRISON India, OLAUSSON Håkan, WESSBERG Johan (éditeurs) *Affective Touch and the Neurophysiology of CT Afferents.* Éd. Cit. p.1.

<sup>974</sup> FOUCAULT Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique.* Éd. Cit. p.234.

continue, et compte de nos jours (depuis son début comme physiologie des fibres en tant que transmetteuses électriques, grâce à l'expérimentation animale du dix-septième siècle) trois étapes historiques principales distinctes<sup>975</sup> : la découverte du courant d'action et de la vitesse de conduction des impulsions nerveuses, marqua l'ouverture de la première étape, la mise au point des méthodes électrophysiologiques d'examen des propriétés des fibres individuels marqua celle de la deuxième (début du vingtième siècle), et l'invention de la technique de perfusion intracellulaire aurait jeté les bases du troisième stade (Baker, Hodgkin & Shaw, 1961<sup>976</sup>). C'est dans ce contexte que les fibres C sont étudiées actuellement, et fortement depuis 1993<sup>977</sup>.

Ces petites fibres non isolées qui apparaissent comme assez inefficaces pour la transmission rapide de signaux, ont une sensibilité haute comme celle des grosses fibres myélinisées A $\beta$ <sup>978</sup> (voire un aussi bas seuil), c'est pourquoi l'on en fait l'étude en les comparant avec elles. À ceci s'ajoute que même si chez les animaux à fourrure des petites fibres myélinisées A $\delta$  ont été identifiés comme fibres tactiles, l'on n'a pas identifié encore chez les humains en tant que fibres du toucher que les A $\beta$  et les C.

Les résultats des stimulations sur ces deux types sont néanmoins très divers.

Uniquement les CT répondent optimalement à un toucher doux, c'est-à-dire avec ces caractéristiques très précises : a. un toucher *qui bouge*, et ceci avec un mouvement lent (à une vitesse d'autour 3 centimètres par seconde) et dans un contact léger, et b. un toucher avec une température neutrale, c'est-à-dire à une température similaire à celle du sujet sentant, à celle de la chair à laquelle les fibres appartiennent. Autrement dit, les fibres C chez les humains, sont les fibres qui détectent la caresse

<sup>975</sup> TASAKI Ichiji. Physiology and Electrochemistry of Nerve Fibers. Éd. Cit. p.1.

<sup>976</sup> NICHOLS & WASSERMAN (éditeurs) Cellular mechanisms for calcium transfer and homeostasis. New York, Londres : Academic Press, 1971, p.78.

<sup>977</sup> NORSELL, OLAUSSON, VALLBO & WESSBERG. « A system of unmyelinated afferents for innocuous mechanoreception in the human skin. ». Brain Research Neuroscience [en ligne] 1993, volume 628, n°1-2, p.301-304. Abstract. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/8313159> > (consulté le 25/08/2018) *It is generally held that tactile mechanisms in the human skin are served by fast-conducting myelinated nerve fibres, whereas touch-sensitive afferent with unmyelinated axons are lacking in man, in contrast to other mammals. In the present study we found evidence that sensitive mechanoreceptive afferents with unmyelinated fibres are quite common and widespread in the hairy skin of human subjects.*

<sup>978</sup> MCGLONE Francis, MORRISON India, OLAUSSON Håkan, WESSBERG Johan (éditeurs) Affective Touch and the Neurophysiology of CT Afferents. Éd. Cit. p.1.



des autres humains. Elles s'activent comme aucun autre type de fibre à des contacts qui remplissent ces conditions de vitesse et de température.

Le contact se doit d'être en mouvement pour être agréable, et suffisamment lent, mais pas trop (des vitesses égales ou inférieures à 1 centimètre par seconde apparaissent comme aussi désagréables que des vitesses égales ou supérieures à 10 centimètres par seconde). Il se doit même de ne pas monotone, car le contact trop régulier d'un objet machinal est perçu comme désagréable. Il se doit aussi de ne pas être excessif, car il existe un seuil de satisfaction relative à la quantité de répétitions d'un contact, assez déterminé, après lequel le contact se tourne désagréable<sup>979</sup>.

Ainsi, la scène présentée en physiologie tourne au paradoxe : les fibres qui évolutivement doivent être liées à la douleur (les fibres petites et non isolées, voire *primitives*) apparaissent, de fait, liées au plus plaisant stimulus, à la caresse interhumaine, à la forme du contact qui est impliquée dans l'expression de nos émotions positives, l'amour, la compassion, la tendresse ; la forme du contact impliquée dans la contention et les soins que nous pouvons prendre des autres ; la forme du contact capable de contribuer notamment à l'endurance de la douleur et du stress<sup>980</sup>. Ainsi le paradigme physiologique de thématization du toucher achève de nos jours un carrefour où il rencontre d'autres thématizations bien différentes de la sienne, des thématizations que le cadre positiviste a voulu perdre de vue pendant des siècles.

En effet, dans l'étude des fibres C, le toucher se montre exigeant énormément de précision objective, certes, mais exigeant aussi une spontanéité du contact que seule une autre chair peut donner. La précision qu'un toucher agréable exige, est objectivement celle qu'une subjectivité, obligatoirement *autre* que la nôtre, donne.

Mais ceci se passe toujours dans un contexte ; contexte que la physiologie ne sait pas adresser. En touchant au toucher relationnel ou social, la physiologie rejoint l'impasse qu'une phénoménologie du toucher doit pouvoir percer, en la reconnectant avec d'autres thématizations, qu'uniquement à cause du dualisme traditionnel, ont développé de si épaisses barrières dermiques, des frontières si définies.

---

<sup>979</sup> Pour tout ce paragraphe, Cf. TRISCOLI Chantal, ROCHELLE Ackerley & UTA Sailer. « Touch Satiety: Differential Effects of Stroking Velocity on Liking and Wanting Touch Over Repetitions. » PLoS ONE [en ligne] 2014, volume 9, n°11. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4236195/> > (consulté le 25/08/2018)

<sup>980</sup> Cf. *Supra*. p.33.

### V.2.3. Psycho-sociologie tactile : marginalisation haptique.

*Nous sentons comme si nous étions en train d'avoir des sentiments personnels, intouchés par les conventions sociales, uniquement parce qu'ils signifient socialement.*<sup>981</sup>

Si les résultats des recherches sur le toucher et l'attachement chez les macaques rhésus faites par les Harlows ont pu être traduits à la réalité humaine, c'est dans le contexte de l'énorme quantité de similarités entre ces deux espèces, mais aussi dans le contexte d'une différence cruciale : *le nouveau-né singe répond si intimement et effectivement à sa mère que très peu d'expérience est nécessaire pour les élever. Le nouveau-né humain ne possède pas l'efficacité du nouveau-né singe, ni ses mécanismes complexes d'accrochage maternel (...)*<sup>982</sup>.

Dans la perspective évolutive dans laquelle ces scientifiques travaillent, l'humain semble avoir étrangement rétrogradé à cet égard, par rapport à d'autres espèces plus rapidement aptes, sinon à survivre autonomement, du moins à chercher très activement les moyens de leur survie, voire la *figure maternelle*.

Les réflexes de foussement, de succion, et les autres petits mouvements réflexes que les nouveau-nés humains ont à la naissance, n'en seraient qu'une lointaine trace. Cette distance entre les espèces a non seulement imposé une limite à la traduction humaine des résultats des recherches avec les macaques, mais aussi encouragé des auteurs comme Anzieu à trouver chez l'être humain des mécanismes de protection et d'individuation psychique qui puissent substituer des habilités physiques que l'on manque pendant si longtemps après la naissance, et que d'autres espèces développent mieux.

---

<sup>981</sup> DEFAZIO Kimberly. *The City of the Senses: Urban Culture and Urban Space*. New York : Palgrave Macmillan, 2011, p.138. *We feel as if we are feeling personal feelings untouched by social conventions only because they signify socially.*

<sup>982</sup> HARLOW Harry & HARLOW Margaret. The affectional systems. Dans *Behavior of nonhuman primates : modern research trends*. Éd. Cit. p.309. *The neonatal monkey responds so intimately and effectively to its mother that little nurturing experience is necessary. The neonatal human does not possess the neonatal monkey's efficient, complex mother-clinging mechanisms, and so monkey data may not generalize to man or even to anthropoid apes in this respect.*

Notre espèce est comparativement vulnérable, non seulement du fait de pas compter avec une fourrure, une peau épaisse, des griffes ou des cornes pour notre défense (et jamais en développer, d'ailleurs), mais aussi du fait d'être très inefficaces dans les premières étapes de notre vie pour bouger autonomement et avec contrôle, pour chercher et nous accrocher à la personne qui prend soin de nous, etc.

Cet état de vulnérabilité extrême est très long et détermine qu'il soit nécessaire pour les êtres humains d'être *pris en mains* par d'autres.

De là que le sens du contact, le sens de la proximité qui est le toucher, prenne, non seulement de l'importance, mais une certaine couleur d'angoisse, d'anxiété pour nous. Perdre le contact, perdre la continuité du contact d'autrui signifie pour nous, dans les premières étapes de notre vie, tout simplement, risquer de mourir

Et ce qui semble plus stressant en ceci, c'est qu'il s'agit d'un risque que nous sommes incapables de dépasser par nos propres moyens pendant une très longue période. Certainement, une lecture optimiste peut être faite de cette condition humaine, car elle implique que nous tous, tous ceux qui sommes arrivés à ce moment de nos vies où nous pouvons nous assoir à écrire ou à lire un texte ; nous avons tous été assez chanceux pour tomber depuis notre première seconde de vie, dans des mains douces, dans des bras sécurisants, dans des torsos prêts à nous couvrir.

Dans le décompte des relations par lesquelles nous sommes passés et nous avons vécu, le résultat est forcément positif, car nous, les êtres étonnamment fragiles que nous avons été et que nous serons toujours, nous sommes encore ici, en vie. Cette condition humaine de vulnérabilité comparative, peut être certainement interprétée positivement ainsi, dans le sens de la socialité, et être prise en compte même dans un argument qui pourrait fonder notre développement intellectuel et technologique sur cette nécessité d'interaction et collaboration, voire sur notre dépendance infantile. En tant qu'enfants nous internalisons qu'il n'est pas possible de s'en sortir d'un grand

nombre de situations sans l'aide d'autrui, et dans la mesure où nous n'avons pas peur pour notre propre intégrité, nous devenons ainsi naturellement très altruistes<sup>983</sup>.

Un physiologue pourrait expliquer ceci uniquement avec des éléments de neurotransmission :

« Pour tous les animaux sociaux, le mépris et l'isolement sont une forme de punition. Cela est dû au fait que les niveaux d'ocytocine diminuent et que le taux d'hormone du stress augmente. L'inclusion et le toucher sont au contraire des sources de plaisir et des sources d'aisance. La zone insulaire du cortex, connue pour surveiller l'état physiologique du corps, contribue également à créer le sentiment de *sécurité émotionnelle*<sup>984</sup> (...) lorsque le nourrisson pleure en détresse, le système de douleur émotionnelle de la mère réagit. Elle se sent mal et adopte un comportement correctif. L'insula surveille l'état physiologique du corps (elle est une sophistiquée zone du *comment-je-vais*). Lorsque l'on vous caresse douce et tendrement, cette zone envoie des signaux de *sécurité émotionnelle (je-me-sens-très-bien-maintenant)*. Le même signal de *sécurité émotionnelle* apparaît lorsque votre bébé est content et rassuré. Et bien sûr, votre enfant réagit pareillement aux touchers doux et tendres : *ah, tout va bien, je suis en sécurité, je suis nourri*. Les signaux de sécurité atténuent les signaux de vigilance, ce qui explique en partie pourquoi les signaux de sécurité font qu'on se sente bien. Lorsque l'anxiété et la peur sont atténuées, le bonheur est possible.<sup>985</sup>»

---

<sup>983</sup> La recherche autour de l'altruisme chez les petits enfants humains est très étendue, liant ce trait notamment à la reconnaissance visuelle de la peur dans la voix et le visage d'autrui. Ceci a été identifié et démontré dans le contexte de cultures assez diverses. Cf. ALTVATER-MACKENSEN Nicole, GROSSMANN Tobias, RAJHANS Purva & VAISH Armisha. « Children's altruistic behavior in context: The role of emotional responsiveness and culture. » Scientific reports [en ligne], 2016, n°6, article n°24089. Disponible sur : <<https://www.nature.com/articles/srep24089>> (consulté le 17/07/2018).

<sup>984</sup> CHURCHLAND Patricia. Touching a nerve: the self as brain. New York : W.W. Norton & Company, 2013, p.102. *In all social animals, shunning and isolation are a form of punishment. That is basically because in shunning, oxytocin levels fall and stress hormone levels rise. Inclusion and touching are, by contrast, sources of pleasure and sources of ease. The insula area of the cortex, known to monitor the physiological state of the body, also helps create the emotional safety feelings.*

<sup>985</sup> *Ibidem*. p.96. (...) *when the infant cries in distress, the mother's emotional pain system responds. She feels bad, and she takes corrective behavior. Another area called the insula monitors the physiological state of the body (the insula is a sophisticated how-am-I-doing area). When you are gently and lovingly stroked, this area sends out emotionally safe signals (doing-very-well-now). The same emotionally safe signal emerges when your baby is safe and content. And of course, your infant responds likewise to gentle and loving touches: ahhhhh, all is well, I am safe, I am fed. Safety signals dampen vigilance signals, which is partly why safety signals feel good. When anxiety and fear are dialed down, happiness is possible.*

Un autre physiologue pourrait l'expliquer uniquement par l'évolution, mais dans tous les cas la conclusion sera la même : l'étude du toucher humain nous mène à la thématization de la socialité :

« Le besoin de proximité sociale, d'attachement et d'appartenance chez les mammifères peut avoir une valeur adaptative et évolutive en termes de survie et de succès de reproduction. Par conséquent, l'ostracisme peut induire de forts sentiments négatifs d'exclusion sociale. Des études récentes suggèrent que le toucher lent et affectif, médiatisé par un système neurophysiologique tactile distinct, le type C, module la perception de la douleur physique. Cependant, on ignore si un toucher lent et affectif peut également réduire les sentiments d'exclusion sociale, une forme de douleur sociale. (...) fournir un toucher lent-affectif, par rapport à un toucher rapide-neutre, a entraîné dans notre étude une diminution spécifique du sentiment d'exclusion sociale, au-delà des changements d'humeur généraux. Ces résultats soulignent la fonction apaisante du toucher lent et affectif, en particulier dans le contexte de la séparation ou du rejet social, et suggèrent une relation spécifique entre le toucher affectif et le lien social.<sup>986</sup> »

Or, même si peut-être il serait trop spéculatif de partir dans cette direction, la condition humaine d'extrême vulnérabilité et le manque d'autonomie peut être aussi à la base d'un grand nombre de ressentis et de comportements négatifs, par exemple dans notre tendance à l'emprise, à la *main mise*, à la domination.

Nous voulons *continuer, encore et encore*, entretenir les situations de plaisir jusqu'à l'obsession. C'est pour cette raison que la pensée de Levinas a toujours fait

---

<sup>986</sup> Cf. FOTOPOULOU Aikatenini, KIRSCH Louise, VON MOHR Mariana. « The soothing function of touch: affective touch reduces feelings of social exclusion. » Scientific Reports Neuroscience [en ligne] 2017, volume 7, article n° 13516, Abstract. Disponible sur : < <https://www.nature.com/articles/s41598-017-13355-7> > (consulté le 25/08/2018) *The mammalian need for social proximity, attachment and belonging may have an adaptive and evolutionary value in terms of survival and reproductive success. Consequently, ostracism may induce strong negative feelings of social exclusion. Recent studies suggest that slow, affective touch, which is mediated by a separate, specific C tactile neurophysiological system than faster, neutral touch, modulates the perception of physical pain. However, it remains unknown whether slow, affective touch, can also reduce feelings of social exclusion, a form of social pain. Here, we employed a social exclusion paradigm, namely the Cyberball task (N = 84), to examine whether the administration of slow, affective touch may reduce the negative feelings of ostracism induced by the social exclusion manipulations of the Cyberball task. As predicted, the provision of slow-affective, as compared to fast-neutral, touch led to a specific decrease in feelings of social exclusion, beyond general mood effects. These findings point to the soothing function of slow, affective touch, particularly in the context of social separation or rejection, and suggest a specific relation between affective touch and social bonding.*

beaucoup de sens pour nous : il existe une obsession pour l'autre, inhérente en nous, une obsession qui tourne facilement en domination, en réduction de l'autre. Le défi serait de pouvoir rester dans l'obsession et de la faire tourner vers la responsabilité, vers la conscience de la responsabilité que de toute manière nous avons.

Les ravages d'un moi qui se laisse aller à sa tendance à vouloir à tout prix créer autour de lui une illusion d'autonomie, qui ne détourne pas la direction naturelle de sa mêmeté, le continuisme de sa mêmeté, à partir du contrôle sur les objets de son désir et la domination sur les personnes qui pourraient lui en priver, vers la responsabilité pour eux, nous semblent tout à fait palpables.

Dans tous les cas, en ce qui concerne le toucher et cette socialité dont, pour le bon ou le mauvais, nous avons extrêmement besoin, particulièrement au début et à la fin de nos vies, les expériences des Harlows ont montré, par l'isolement qu'ils ont imposé aux nourrissons macaques, que la privation tactile avait des effets sur le long, voire le très long, terme :

« Nous avons eu sept macaques rhésus qu'éventuellement sont devenues mères, même si elles n'avaient pas eu une mère à elles, ni aucune opportunité d'interagir physiquement avec leurs pairs pendant toute la première année de leur vie. Tous les sept enfants nés de ces mères seraient morts si nous n'étions pas intervenus en les nourrissant manuellement. Cinq de ces mères étaient brutales envers leurs bébés, les rejetaient violemment s'ils tentaient d'avoir contact avec elles, et les frappaient fréquemment, en leur donnant des coups de pieds, ou en les écrasant contre le sol de leur cage. Les autres deux mères sans mère étaient, au début, indifférentes, et une de ces mères se comportait comme si son enfant n'existait pas. Deux des sept enfants n'ont pas survécu, mais les autres revenaient de manière répétée chez leur mère, malgré leur négligence et maltraitance.<sup>987</sup> »

---

<sup>987</sup> HARLOW Harry & HARLOW Margaret. The affectional systems. Dans *Behavior of nonhuman primates : modern research trends*. Éd. Cit. p.309. *We have had seven female rhesus monkeys that eventually became mothers, even though they had no monkey mothers of their own and no opportunity whatsoever to physically interact with age-mates during the first year of life. All seven infants would have died had we not intervened and fed them by hand. Five of the mothers were brutal to their babies, violently rejected them when the babies attempted maternal contact, and frequently struck their babies, kicked them, or crushed the babies against the cage floor, as illustrated in Fig. 13. The other two "motherless mothers" were primarily indifferent and one of these mothers behaved as if her infant did not exist. Two of the seven infants did not survive, but the others repeatedly returned to their mothers, regardless of neglect or mistreatment.*

L'isolement créé dans la première enfance et décrit par les Harlows est total, et les résultats catastrophiques.

Les adultes résultant de ces expériences sont complètement dépourvus du lien empathique qui émerge habituellement avec les enfants, notamment avec les propres.

Ainsi le préjudice porté par le manque de contact peut s'étendre dans le temps et par plusieurs générations, maltraitées les unes après les autres, dans un enchaînement commencé dans ce cas particulier, à partir de l'imposition expérimentale de l'isolement.

Ainsi ce n'est pas seulement l'individu, mais tout le groupe auquel il appartient et avec lequel il interagit qui se voit détérioré par ce type de situations.

Que l'isolement social réel et perçu (voire l'isolement et la solitude) soient associés à un risque accru de mortalité précoce chez l'individu, à savoir un risque égal ou majeur que des facteurs dont la mortalité est bien connue (obésité, toxicomanie, rapports sexuels à risque, maladie mentale, blessure et violence, pollution environnementale, manque de vaccination et accès déficient aux soins médicaux<sup>988</sup>), ne doit pas être surprenant.

Or ce que nous montrent des théories dermiques que nous avons étudiées, comme celle du Moi-peau de Didier Anzieu, c'est qu'il existe un certain besoin d'isolement, un certain degré de préservation du soi, qui est souhaitable et fondamental, et que lorsqu'il n'est pas là, il est absolument nécessaire de rétablir, de développer et conserver.

C'est ce qu'Anzieu définissait comme deuxième fonction du Moi-peau dans sa première apparition, et comme sa troisième fonction lorsqu'il en distingua huit, à savoir, la constance, qui *établit une barrière de représentation qui protège l'esprit du débordement des excitations endogènes et exogènes, qui maintient la quantité d'affects à un niveau le plus constant possible*<sup>989</sup>.

---

<sup>988</sup> BAKER Mark, HARRIS Tyler, HOLT-LUNSTAD Julianne, STEPHENSON David & SMITH Timothy. « Loneliness and social isolation as risk factors for mortality: a meta-analytic review. » Perspectives on Psychological Science [en ligne], 2015, n°10 (2), p.235. Disponible sur : <<https://www.ahsw.org.uk/userfiles/Research/Perspectives%20on%20Psychological%20Science-2015-Holt-Lunstad-227-37.pdf>> (consulté le 18/07/2018).

<sup>989</sup> ANZIEU Didier. Le Penser. Éd. Cit. p.15.

La distance et les limites sont, en effet, indispensables. Toute vie se distingue de son milieu et de ses semblables, et vit seulement grâce à ces barrières.

C'est ce qui devient important lorsque nous ressentons les effets toxiques des autres, de leur influence et leur manipulation. C'est aussi ce qui apparaît comme une évidence lorsqu'il y a en circulation une maladie infectieuse, lorsque nous savons que des parasites logent dans une personne près de nous. Sauf si nous travaillons consciemment pour nous en détourner, la tendance que nous aurions à chercher à nous préserver, à nous éloigner le plus possible de cette personne, et à éviter tout contact physique avec elle, considérée comme la source d'un mal, serait simplement naturelle.

Le toucher, étant le sens de ces barrières, prend le sens d'être la dimension même de la survie et de la vitalité de l'individu et de son groupe.

Le toucher n'est rien de moins que la scène où l'on peut observer quelle est *l'identité* en jeu : qu'est-ce que le touchant identifie comme propre et comme désirable, et qu'est-ce qu'il identifie comme étranger et nocif.

Nos mains et tout notre corps cherche à s'approcher et à prendre contact avec ce que nous désirons, comme si nous voulions en devenir une partie, ou que ceci devienne une partie de nous.

De la même manière, tout notre corps se préserve et s'écarte de ce qui nous menace, cherchant efficacement à en empêcher le contact.

Dans ce sens, un isolement relatif peut être très positif, par exemple, si nous sommes dans un milieu très toxique.

Il est certain que nous sommes mieux seuls, que dans une ville extrêmement contaminée ou entourés de personnes abusives.

Le non-isolement ne devrait ainsi jamais être imposé en général et dans n'importe quelle circonstance.

Dans tous les cas, ce type de réflexions sur la solitude et la privation tactile, se révèlent importantes pour la méditation sur la socialité.



C'est ainsi que la sociologie s'est aussi tournée vers l'étude du toucher, pour faire une comparaison de nos rapports tactiles avec ceux des autres sociétés, distantes de la nôtre non seulement dans le temps<sup>990</sup>, mais aussi culturellement<sup>991</sup>.

Le toucher est devenu même un critère de distinction sociétale, de distinction des divers régimes de comportement tactile que les diverses cultures expriment, et l'on parle ainsi depuis 1966<sup>992</sup> de cultures *de contact et de non-contact* (*contact and noncontact cultures*). Même si cette distinction nous semble inutile à plusieurs égards, la prise en compte du contact en sociologie comparative est particulièrement importante pour nous.

La recherche sociologique et anthropologique qui enquête les différents systèmes métaphysiques qui sont actuellement encore vivants, en analysant leur expression tactile permet de relativiser les valeurs et les procédés de l'occident.

Malgré la mondialisation, sans en avoir resté intactes, d'autres cultures ont pu conserver leurs systèmes de croyances tacites et profonds, pouvant ainsi signifier autrement la vie elle-même, et en elle tous les comportements de l'humain, voire toutes les sensations et perceptions.

Nous tenons en grande estime dans ce sens, le travail de l'anthropologue de la danse Brenda Farnell, qui a étudié le peuple amérindien des Assiniboines ou Nakotas.

Sa recherche met efficacement en perspective, non seulement notre métaphysique, mais l'esthétique, le rapport aux arts, le rapport au mouvement, le rapport aux sens, et par cette voie, le rapport au corps propre, au corps des autres, et aux comportements sociaux qui en découle.

---

<sup>990</sup> Cf. HAMILAKIS Yannis. *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Éd. Cit. & DAY Jo et alia. *Making Senses of the Past: Toward a Sensory Archaeology*. Carbondale : Southern Illinois University Press, 2006.

<sup>991</sup> Cf. HOWES David. *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Michigan : University of Michigan Press, 2003 & LIDA Junko. *The sensory experience of thai massage: Commercialization, globalization and tactility*. Dans *Everyday Life in Asia: Social Perspectives on the Senses*. Farnham : Ashgate, 2010, p.139-156.

<sup>992</sup> Cf. KNAPP Mark, HALL Judith & HORGAN Terrence. *Op. Cit.* p.138-139.

Chez les Assiniboines, Brenda Farnell rencontre une métaphysique dont l'esthétique du mouvement ne met point l'accent sur la forme du corps, mais sur la forme, la route et la direction du mouvement dans l'espace lui-même<sup>993</sup>.

La danse classique occidentale, autant que sa contestation contemporaine, tendent à se concentrer dans la forme eue et prise par la chair, dans la contexture du corps, qui tend à être maigre, et dans la configuration général, classique ou moderne, rigide ou pas, qui prend le corps comme un tout.

L'accent tout autre de l'esthétique Assiniboine viendrait du fait qu'ils donnent de l'importance au mouvement, et non pas à la *substance* qui le porte, comme dans le schéma occidental de pensée.

Un autre important rendement de sa recherche chez les Assiniboines, c'est d'avoir compris comment les échanges sociaux impliquant le toucher, étaient complètement différents, et comment ces échanges différents étaient révélateurs d'une tout autre conception des parties du corps.

Elle a vu en effet, que quelque chose d'aussi universelle que la poignée de main, n'avait rien d'universel.

Il s'agit d'un comportement européen introduit comme salutation à ce peuple au début des années 1800 seulement.

Il a été rapidement adopté mais aussi drastiquement modifié :

« (...) il existe une qualité de poignée de main chez les femmes Nakota, Dakota et Lakota, caractérisée par un toucher doux et détendu uniquement des doigts, pas de toute la main. Cela sert à transmettre des informations importantes sur l'identité ethnique des participants de ce geste. Le toucher doux, pas une étreinte ni une agitation des mains, confirme que la personne engagée dans l'acte est amérindienne (si cela n'est pas évident à l'apparence), ou du moins une personne familiarisée avec les *manières indiennes*. Pour les Euro-américains ce manque de pression dans la main et le contact surtout des doigts plutôt que de la paume entière, semble plutôt froid et distant, car il est prévu que cette action contienne une expression d'émotion : pour ces Euro-américains, plus la prise est ferme et plus le sourire est large, plus

---

<sup>993</sup> SKLAR Deidre. Unearthing kinesthesia: groping among cross-cultural models of the senses in performance. Dans BANES Sally & LEPECKI André, éditeurs. *The Senses in Performance*. Éd. Cit. p. 42.

l'investissement *d'amicalité* est important, qualité essentielle à une interaction sociale réussie. La classification Nakota des parties du corps, comme celle des Ibo, ne coïncide pas avec celle de la langue anglaise. Considérant que le terme *arm* en anglais comprend généralement la main, en Nakota, le bras (*isto*) ne s'étend que de l'épaule au poignet, tandis que la main (*nape*) est une partie du corps à part.<sup>994</sup> »

Grâce à ce type de recherches comparatives, de cultures se développant actuellement de manière parallèle, l'expérience du corps en général, et celle du toucher en particulier, peut être comprise comme une expérience qui ne tient pas seulement à des vecteurs physiologiques.

L'idée basique de ce type de recherches est pour nous profondément phénoménologique.

Ce sont, d'ailleurs, les recherches qui nous semblent performer le plus vigoureusement le geste d'épochè.

Cette idée est la suivante : il n'y a aucune expérience du corps (ni du toucher) qui soit *naturelle*, dans le sens de transcender les frontières culturelles et linguistiques comme une sorte d'universel.

Le partage même de la *nature* et la *culture* caractéristique de l'occident, n'apparaît alors que comme une construction qui a compté de plusieurs briques comme des moments clés dans son histoire, pour pouvoir s'instituer comme présupposé tacite et habitude. Certaines étapes comme l'hylémorphisme aristotélicien et le dualisme cartésien, sont claires, tandis qu'il y a sûrement d'autres étapes plus anciennes ou plus difficiles à discerner. Dans leur ensemble, elles expliquent la formation d'un tel paradigme.

---

<sup>994</sup> FARNELL Brenda. *Dynamic Embodiment for Social Theory: I Move Therefore I Am*. Londres, New York : Routledge, 2012, p.40. (...) *there is a distinct quality of handshake among Nakota, Dakota and Lakota women that is a relaxed gentle touch of the fingers only, not the whole hand. This serves to transmit important information about ethnic identity for the participants. The gentle touch, not a shake, confirms that the person engaged in the act is Native American (if this is not obvious from appearance), or at least someone who is familiar with "Indian ways."* For the Euro-American this lack of pressure in the hand and contact of mostly fingers rather than the whole palm, seems rather cool and distant, because it is expected that this action contains an expression of emotion: for them the firmer the grip and the wider the smile, the greater the investment of 'friendliness,' a quality deemed essential to successful social interaction. The Nakota classification of parts of the body, like that of the Ibo, does not coincide with that of English. Whereas the term 'arm' in English usually includes the hand, in Nakota, the arm (*isto*) extends from the shoulder to the wrist only, while the hand (*nape*) is a different body part.

C'est ce paradigme, dans ce qu'il a de continuiste, c'est-à-dire dans sa prétention dogmatique de (a) avoir trouvé les caractéristiques *réelles* et le premier principe (*ἀρχή*) des choses, (b) attribuer à ces caractéristiques une continuité absolue, et (c) en vertu d'a. et b., d'être le seul paradigme à être mondialisé dans la terre et dans l'histoire ; c'est ce paradigme culturel qui ne s'assume point comme tel, qui ne s'assume point comme simple *paradigme*, celui que nous avons cherché à relativiser et à interrompre tout le long de ces travaux.

Notre proposition phénoménologique cherche simplement à proposer que la donation des phénomènes, est une donation d'avant l'imposition du paradigme continuiste, et de n'importe quel autre paradigme d'ailleurs<sup>995</sup>.

Dans ce contexte, le fait que dans notre culture nous soyons habitués à imposer aux phénomènes la distinction entre nature et culture, et que l'on ait ainsi une tendance à placer dans le corps, et donc dans le toucher, alternativement un mépris, ou une sorte de transcendance universelle qui pourrait se donner comme vérité à un seul type de savoir, ne signifie pas que cela soit une réalité. Ce n'est pas seulement un fait accepté pour tous, ni dans les ailleurs de notre occident, ni à l'intérieur de ses frontières ; ce n'est même pas un fait.

Cette discontinuité des cultures est pour nous le point de départ d'une recherche analogue à la nôtre qui tente de se rendre capable de voir les discontinuités à l'intérieur du continuisme même.

Dans notre travail en effet, il s'agit surtout de trouver le discontinuisme à l'intérieur de la même culture dans laquelle le continuisme a fleuri.

À cette recherche telle que nous l'avons abordée jusqu'ici pourrait s'ajouter une deuxième étape qui chercherait le discontinuisme encore plus profondément dans le continuisme, dans les textes et les auteurs qui ont été ses piliers.

\*

Or les recherches psychosociales actuelles sur le toucher, servent non seulement à relativiser le continuisme occidental, mais aussi à rendre visible la situation tactile que nous vivons actuellement en tant que membres de ce type de

---

<sup>995</sup> Il faut souligner que quand nous parlons de paradigme pour le continuisme, nous utilisons le terme dans le sens de Kuhn, tandis que quand nous l'utilisons pour parler du discontinuisme, nous l'utilisons dans le sens contraire. Cf. *Supra*. p.149-150.

sociétés. Du moins, elles ont le cadre théorique nécessaire pour rendre compte de cette condition.

En effet, la question importante à soulever concernant le toucher dans le domaine social n'est pas seulement *qui touche qui, où, quand, comment et combien*<sup>996</sup>.

Il est, certes, possible d'analyser les circonstances et les caractéristiques des divers types de toucher professionnel, qui sont dans leur ensemble effectivement permis entre des inconnus dans nos sociétés ; ce qui est curieux considérant que l'inconnu et les personnes qui se trouvent investies de cette charge dans ces sociétés (personnes étrangères ou différentes en général) sont d'habitude éloignées au maximum, bannies de la proximité où le contact devient possible.

Le toucher médical, le toucher des esthéticiens et coiffeurs, le toucher des forces de répression, etc. sont des domaines importants de recherche, surtout dans la visée de déterminer des règles et des protocoles pour prévenir la mauvaise pratique et les abus somatiques illégitimes.

Cette même enquête des conditions souhaitables et légitimes de tactilité, visant à établir des règles est à prévenir des abus, serait également ou même plus nécessaire dans les domaines intimes de nos vies.

Mais ce qui nous intéresse le plus dans les recherches sociales sur le contact et que -malgré l'extension de notre travail, qui touche déjà à sa fin- nous n'avons malheureusement pas pu étudier *in extenso*, c'est la variation de la situation tactile des sujets selon leur rôle et leur place dans la société, voire selon leur *classe*.

Ayant vécu six situations très différentes (différents pays, même différents continents, différents rapports à la ville, aux quartiers de la ville, à la campagne, à l'académie, à l'emploi, à l'argent, aux transports, à la langue, etc.), nous avons toujours été conscients, d'une manière ou d'une autre, de la variabilité des vécus sensoriels, selon leur contexte social.

Nos expériences (notamment d'une enfance et une adolescence passées dans une capitale de l'Amérique latine, sans des réseaux significatifs de protection ou contention, appartenant à une classe pas très favorisée économiquement, et étant au quotidien dans les transports publics fourmillants de personnes fatiguées, réprimés,

---

<sup>996</sup> Cf. *Supra*. p.483. La deuxième facette du toucher d'après Knapp, Hall et Horgan.

dominés, en plus de massivement machistes) ont préparé la route pour que nos recherches soient ce qu'elles sont actuellement.

Néanmoins c'est tout à fait sciemment que nous choisissons de ne pas raconter ni exploiter le détail des expériences qui sont les nôtres, même pour un projet qui nous tient tant à cœur comme l'analyse de la situation tactile sociale.

Cette analyse comporterait, dans son volet destructif, deux facettes, les deux facettes de toute destruction sensorielle : en effet, tous nos sens sont menacés autant pour un défaut que pour un excès d'intensité.

Du point de vue physiologique, nous ne captions pas un stimulus trop faible, ni un stimulus trop fort, ce dernier pouvant endommager ou briser l'organe en question.

Pour le toucher, en rapport au développement et à la survie animale, nous avons vu assez en détail combien manquer à la fréquence due et à la qualité tactile dont nous avons besoin, peut nous détériorer.

Il faudrait continuer à enquêter cette idée de défaut de toucher, cette fois avec le vecteur sociale de classe : quels sont les privilèges tactiles dont les déshérités d'une société déterminée sont marginalisés ?

Dans une certaine ville de l'Amérique latine, les personnes se réveillent tous les matins pour voir la magnifique Cordillera enneigée, à travers une pollution noire presque irrespirable.

La plupart de ces personnes ne toucheront la neige de leur vie, et ne sauront jamais qu'ils seraient très déçus de savoir qu'elle ressemble beaucoup au givre du réfrigérateur, qu'elle n'a pas d'odeur et qu'elle fond très vite. Quand on la voit de loin, pendant très longtemps, on en fait de fausses illusions.

Même si nous avons échoué à trouver des études qui aillent clairement dans le sens du projet de recherche qui s'esquisse ainsi, sauf par certaines contextualisations sociales des comportements tactiles fondés sur le fait que les normes de proximité sont prises et apprises du contexte social où l'on se trouve, il nous semble néanmoins que certains récits s'en rapprochent fortement.

Ainsi le récit d'Howard Prosser sur une période qu'il a passé comme professeur dans une école d'élite en Argentine :

« À quoi ressemble le privilège social ? Il est difficile de mettre le doigt dessus. (...) je touche le privilège dans le plateau en plastique rouge recueilli nonchalamment

d'une pile, pendant que je fais la queue aux côtés des enseignants et des élèves, pour sélectionner mon déjeuner dans un grand buffet de nourriture presque auto-régénérant. Sans aucun doute, le plateau est différent pour les ouvriers et les ouvrières de la société de restauration privée employée pour organiser le déjeuner chaque jour d'école. (...) Le privilège ressemble à la poignée des portes de l'école, car les gardiens me laissent passer sans un mot. Ils me connaissent ; je ne suis pas une menace. La poignée est différente pour ceux qui ne sont pas admis. Mais ces personnes n'y toucheraient même pas : elles comprennent qu'elles ne sont pas à leur place (...) Être privilégié, c'est sentir de telles choses à maintes reprises, les caresser encore et encore, pour que le confort personnel contienne les anxiétés sociales. Le privilège nous donne l'impression que tout le monde est en train de rater quelque chose, sauf nous.<sup>997</sup> »

Ce à quoi pointe Prosser c'est le vécu très différent que nous pouvons avoir des mêmes objets, dans les mêmes situations concrètes, lorsque nous sommes dans une place sociale et dans un rôle différent.

Il suffit de penser aux choses les plus quotidiennes : nous allons à la piscine publique avec les enfants, et ce qui est purement du jeu pour eux, c'est quelque part une préoccupation pour nous, et un travail, avec toutes les tensions et la fatigue que le travail implique, pour le personnel de la piscine.

Non seulement dans une même communauté, mais dans une même culture, ce sont plus ou moins les mêmes choses que toutes les personnes utilisent quotidiennement : les habits (et du même type en plus), les lits, les couverts, les maisons, les véhicules, l'eau, les bureaux, les carnets de notes, les sacs, l'argent, les rues, les portables, les chaises, les lumières, etc.

---

<sup>997</sup> PROSSER Howard. *The Touch of Class the realm of the senses: Social aesthetics and the sensory dynamics of privilege*. Singapore: Springer, 2015, p.203-204. *What does privilege feel like? It is hard to put a finger on. (...) It is how and why everyday things are used that determines privilege and eliteness. Everyday things animate social relations by creating patterned interaction. To handle such things is to touch class. So, privilege feels like the red plastic tray collected nonchalantly from a pile as I queue alongside teachers and students to select my lunch from a large and almost self-replenishing buffet of food. The tray no doubt feels different to the men and women workers of the private catering company employed to arrange the lunch each school day. (...) Privilege feels like the handle to the school doors or gates as security guards buzz me in without a word. They know me; I am not a threat. The door handle feels different to those that aren't admitted. But those people would not likely get to touch the gate: they understand that they are out of place (...) To be privileged is to repeatedly feel such things, caress them over and over, so that personal comfort contains inklings of social anxiety. Privilege feels like everybody is missing out. But you're not.*

Toutes ces choses sont néanmoins vécues très différemment, animées et investies diversement, non seulement par nos états émotionnels, nos présupposés métaphysiques et culturels, mais par les relations sociales qui concrétisent et impliquent tous ces éléments. Il y a ainsi un vécu sensoriel différent des objets et des autres sujets, selon des variations individuelles de ce que l'on peut dénommer dans leur ensemble déterminités bio-psycho-sociales.

L'étude de cette première facette de l'analyse sociale du toucher que nous projetons, l'étude donc de cette facette destructive par privation et par marginalisation, devra être très spécifique par rapport au segment de population (en termes d'âge, genre, situation sociale, situation géographique, etc.) sur lequel l'analyse est faite. De la même manière devront l'être l'étude sociale du toucher destructif par excès, ainsi que celle du toucher constructif ou créatif, dans laquelle nous avons fait de petits pas tout au long de ce voyage.

Dans tous les cas, cette direction sociologique des études tactiles, que nous présentons comme exemple final d'une phénoménologie du toucher, doit toujours être faite dans l'équilibre difficile et la mesure à laquelle le mot phénoménologie, dans le sens que nous l'avons travaillé et presque sculpté, implique : simultanément une concrétisation, une spécification de la situation caractéristique du sujet duquel l'étude est faite, et une interruption volontaire de tous les discours qui puissent vouloir fixer l'identité de ce sujet ou de la société en question.

Une phénoménologie faite ainsi, nous semble pouvoir constituer l'évasion du dualisme, dont nous avons besoin : la fuite à la fois du pôle animique et du pôle matériel. Elle doit se faire à tout moment dans ce double mouvement, de stabilisation d'une concrétude et d'interruption des schémas conceptuels qui sont en train de s'imposer pour établir cette stabilisation. Notre phénoménologie est presque exactement le contraire que la phénoménologie telle qu'elle est conçue habituellement : ce n'est pas que l'épochè doit être appliquée pour donner lieu à l'intuition d'essences, à la manifestation des véritables catégories transcendantales. C'est au contraire, une stabilisation conceptuelle qui vient se poser tout naturellement d'abord, une vision de monde traditionnelle, un mode de thématization disciplinaire, qui commence à définir un sujet d'étude dans sa concrétion, et l'épochè qui survient après pour détruire ce schéma, pour le discontinuer et l'ouvrir à d'autres.



DIX. CONCLUSION. DANCE ME TO THE END OF LOVE : VIVRE  
LES PARADOXES TACTILES.

*Ce pas constitue seulement un pas à condition de défier une certaine idée du locus et de la place (l'histoire entière de l'Occident et de sa métaphysique) et qu'il danse autrement<sup>998</sup>.*

C'est avec une curieuse sensation d'énigmatique surprise et d'apaisement que nous finissons ces travaux. Nous respirons, après avoir essayé de montrer que le fait de contester la *continuité* ne nous condamne pas à ne pas faire du sens, nous sentant vivre le toucher d'une manière que nous n'aurions pas pu anticiper.

Nous avons voulu thématiser ce phénomène en tant que notion et en tant qu'expérience, et nous nous sommes éveillés à la tactilité non seulement comme objet d'étude, ni seulement comme vécu plus ou moins conscient, mais surtout comme choix : nous avons maintenant la conviction de qu'il faut faire le choix de prendre conscience du registre tactile au quotidien, savoir ce qu'implique la tactilité dans la construction ou la destruction d'un être sentant, et être actifs dans l'effort de respecter les dermicités propres et celles des autres.

Une certaine éducation tactile qui serait à développer se présente, nécessaire et urgente, non pas dans le but de discipliner notre tact, mais de connaître nos seuils de résistance et de résilience dermiques.

Dans cette démarche, nous avons aussi été obligés de redéfinir la notion même d'expérience. Nous avons, en effet, pris très au sérieux la philosophie d'Emmanuel Levinas, et nous avons ainsi dû trouver comment parler de nos *expériences*, sans les réduire à une conscience égotique.

Ceci nous a amené à concevoir une phénoménologie comme un caléidoscope et un creuset, ouvert et discontinu, de thématisations savantes et quotidiennes.

---

<sup>998</sup> MCDONALD Christie & DERRIDA Jacques. « Interview: Choreographies: Jacques Derrida and Christie V. McDonald. » *Diacritics* [en ligne], 1982, volume 12, n°2, 1982, pp. 66–76. Disponible sur < [www.jstor.org/stable/464681](http://www.jstor.org/stable/464681) > (consulté le 05/09/2018). *This step only constitutes a step on the condition that it challenge a certain idea of the locus [lieu] and the place [place] (the entire history of the West and of its metaphysics) and that it dance otherwise.*

L'expérience (non pas l'expérience vécue, mais la thématization de l'expérience vécue) est l'hologramme multidimensionnel qui se construit et se défait en permanence grâce à ces thématizations.

D'autre part, toucher à la physiologie et à la thérapie tactiles, nous a amené à spéculer sur les puissantes motivations du continuisme, sur nos peurs, et notre fort besoin tout à fait dermique de douceur, de stabilité, de tiédeur et de lenteur.

Ainsi nous sommes parvenus à définir la sensibilité en général et le toucher en particulier, dans tous les points de vue que nous avons pu adresser, allant de la phénoménologie à la physiologie, car c'est entre ces deux paradigmes que les autres thématizations (psychologiques, sociologiques, etc.) oscillent.

Or nos dernières réflexions sur la manière sournoise dans laquelle nos sociétés fonctionnent pour distribuer inégalement les privilèges, même au niveau du toucher, nous amènent maintenant à questionner la texture même de nos travaux :

Est-ce que nos écrits ont servi à produire du discontinu ? Est-ce que leur rugosité était peut-être excessive ? Est-ce que leur manque de linéarité a fait d'eux un objet tactilement accueillant, ou bien excluant ? Ouvrira ce texte des pores ? Mettra-t-il en contact certaines réalités, dimensions ou pistes, ou bien les éloignera-t-il, faute d'avoir coupé trop des ponts ?

\*

Dans ces travaux, nous avons voulu danser autrement, faire de la philosophie autrement : questionner les grands corps que la culture dans laquelle nous vivons aime tant construire -des corpus philosophiques, aux corps armés, du corps du prolétariat au colossal corps de l'état.

Nous avons parlé de notre danse à nous, à la fois en tant qu'elle est forcée de se faire sur une scène en partie déjà construite par la tradition, et en tant qu'elle rompt avec celle-ci.

Nous ne traduisons pas ainsi notre recherche (à savoir, en termes de danse) parce qu'il y aurait une priorité de cette forme d'art sur les autres.

Pour nous, il n'y a pas de priorité d'un art sur un autre, d'une philosophie sur une autre, ni au fond, de n'importe quel pratique sur n'importe quelle autre.

Mais il y a un *incomparable* de la danse, un caractère d'omniprésence, de la même manière que la philosophie semble omniprésente dans toute science : il y a un

*dansé* de tout art (et de toute philosophie), car danser est tout simplement réaliser le geste, la posture, les déplacements et les rythmes d'une pratique déterminée.

Si en 1936 Valéry a pu parler de la danse comme une *poésie générale de l'action des êtres vivants*<sup>999</sup>, et de la philosophie de la danse comme une *danse d'idées autour de la danse vivante*<sup>1000</sup>, c'est parce que danse et philosophie ramènent toutes deux aux rythmes des choses, aux rythmes internes et externes : à leurs individualités et leurs rapports mutuels, à leurs disparitions et densification, leurs éphémères entrées et sorties de l'existence.

Et dans ces travaux nous avons ainsi fait une certaine danse et une certaine philosophie : une certaine pratique somatique autour des rythmes des êtres particuliers qui sont les êtres sentants.

Nous avons notamment tenté de rendre visible, non seulement une autre manière de lire l'histoire de l'occident, et de concevoir des possibilités de changement pour les sociétés qui s'y produisent et reproduisent, mais également nous avons tenté de signaler surtout un toucher bien au-delà des marges de la sensation subjective.

Cette dimension antérieure apparaît pour les philosophes notamment grâce à la danse :

« C'est par le regard sur un danseur ou sur une danseuse que l'on a, plus d'une fois, illustré ce qu'on appelait naguère l'empathie ou l'intropathie : la reproduction de l'autre en soi - le retentissement, la résonance de l'autre. L'autre, là-bas, proche dans son éloignement, tendu, plié, déplié, déjeté, retentit dans mes jointures. Je ne le perçois proprement ni par les yeux, ni par l'ouïe, ni par le toucher. Je ne perçois pas, je résonne. Me voici courbé de sa courbe, incliné de son angle, lancé de son élan. Sa danse a commencé à ma place. Il ou elle m'a déplacé, m'a presque remplacé. Parmi les pratiques qu'on rassemble tant bien que mal sous la catégorie de l'art ou bien des arts, la plupart semblent tout d'abord nous envoyer des messages : des images, des rythmes ou des schèmes, des timbres, des volumes, des grains, parfois même des mots, ou bien encore des saveurs et des senteurs. Elles se font sentir et il semble que nous ayons des sens pour cela, des sens appropriés. Mais la danse paraît commencer avant même d'être

---

<sup>999</sup> VALÉRY Paul. Philosophie de la danse. Dans Œuvres, tome I. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957, p.1402.

<sup>1000</sup> *Ibidem*.

sensible, ou bien avant que nous soyons pourvus d'organes sensibles. Elle paraît commencer avant la sensation, avant le sens en général, en quelque sens qu'on veuille prendre ce mot. Elle commence insensiblement et le soupçon se forme qu'il restera peut-être impossible de décider où et quand, en vérité, elle aura commencé. Ce qui, de l'autre, résonne à mes jointures, ce qui, de l'autre, vient tendre mes tendons à mon insu, ce qui donne du jeu à mes os, à mon ventre, à mon larynx, et qui se glisse jusque dans les soudures de mon crâne – d'où cela a-t-il commencé à se plier et à jouer chez l'autre, chez lui, chez elle, là-bas ? Forcément d'un autre encore, d'un encore plus autre en lui-même, d'une encore plus autre au fond d'elle-même. Autrement même.<sup>1001</sup> »

Et pour être tout à fait exacts, nous avons voulu signaler non seulement une dimension antérieure qui se situerait dans cette *empathie*, comme contact entre deux consciences constituées, mais une dimension davantage antérieure : une sensibilité d'avant toute conscience.

Or en tentant de construire et tisser ce texte, parler de la danse nous ramenait sans cesse à des sortes de *transcendants*, comme le *rythme*, le *corps*, le *mouvement*.

Il nous semblait pourtant qu'un écrit visant à performer le discontinu, ne pouvait pas céder à cette sorte de notions.

Alors uniquement certaines pratiques dansées, aléatoires et rituelles, ont pu trouver sa place dans nos travaux.

Il nous semble que c'est parce que la danse a, en effet, une double puissance, une *cadence* qui peut facilement se pencher autant vers le continu que vers le discontinu :

« Rythme, cadence. Le rythme est de l'ordre de la figure fluide, de la poussée, du pulsionnel ou du pulsatif, du pouls. La cadence, de l'ordre du battement, de la battue des temps, de la montre. Le continu et le discontinu du temps, ou bien le temps/les temps. Il y a toujours de l'un dans l'autre et, de ce fait, de la cadence dans la danse et une proximité toujours possible avec les ordonnances cadencées, balancées, qui ont été celles du ballet aussi bien d'ailleurs que celles des parades militaires et des danses de cour. C'est pourquoi il a pu y avoir une capture fasciste de la danse. C'est que, sous

---

<sup>1001</sup> MONNIER Mathilde & NANCY Jean-Luc. *Allitérations*. Paris : Galilée, 2005, p.139-140.

cet aspect, la danse engage irrésistiblement dans deux directions simultanées : celle de l'élan intérieur, celle de la 'séparation du corps', et celle aussi d'une configuration d'espace tendanciellement cosmique, et, par là, d'une vision qui s'offre de l'agencement, donc de la combinatoire réglée, cadencée. Même la danse la plus disloquée et dispersée — selon un seul corps ou sur tout un plateau — propose encore, discrètement, voire imperceptiblement, cette saisie de surplomb, en quelque sorte, où se compose un instant un monde (si l'on veut, une architecture). Donc aussi un moment — fût-il purement idéal (il est justement *idéatif*, il est le *voir* de la danse qui par ailleurs ferme plutôt les yeux) — d'immobilité.<sup>1002</sup> »

Alors nous avons choisi un geste complètement dermique, presque laissant de côté la dimension dansée, comme si nous voulions défaire les grands corps par leur diffraction en peaux et en muscles, en pores, en poils, en fibres, en blessures.

Nous avons évité de parler du *sang*, car c'est (comme la *chair* d'ailleurs, que nous aurions dû peut-être éviter plus fermement) traditionnellement un élément qui a voulu désigner tout le contraire de ce que son apparition mondaine montre.

Le *sang* a été utilisé pour désigner l'appartenance à une *race*, à une communauté mensongèrement fermée, et jamais n'a servi (à notre connaissance) à ouvrir ces identités vers tous ceux qui saignent, et tous ceux dont les peaux peuvent être blessées.

C'est vrai, nous n'avons pas pu éviter tous les termes qui ont été ainsi traditionnellement utilisés pour dire tout le contraire de ce qu'ils montrent.

Nous avons parlé de notre *vécu* dermique, par exemple, du *corps*, du *mouvement*, et même du *sujet* et des *émotions*, mais nous avons fait attention à que ces discours universalistes et transcendantalistes soient vite interrompus ; à couper sans tarder l'adhérence à toute théorie dogmatique innervant d'un sens fermé et rendant identitaires ainsi ces mots.

Nous avons voulu faire de l'interruption une méthodologie, une technique, presque une arme, comme premier pas pour une phénoménologie, non seulement du toucher, mais une phénoménologie *dermique*, c'est-à-dire qui soit capable de revitaliser les diverses disciplines, par l'ouverture de passages et par leur mise en

---

<sup>1002</sup> MONNIER Mathilde & NANCY Jean-Luc. Allitérations. Éd. Cit. p.113.

contact. Une phénoménologie qui travaille à la fois par l'ablation, le parage et le brossage de leurs peaux mortes, ou condamnées à la nécrose, et par la restructuration de leurs limites dermiques, quand elles ont été effacées par une idéologie du commun et de l'indifférencié.

Voilà pourquoi notre phénoménologie, même si nous avons fini son *expeausition* par son volet social, ne peut pas être une théorie *déterminée* du social, une phénoménologie qui définirait par exemple comme premier être l'intersubjectivité transcendantale humaine, ou même une asubjectivité transcendantale : ce n'est pas le rôle que nous donnons à la phénoménologie que d'établir ou postuler des axiomes, des lois ou des principes, mais d'ouvrir et mettre en relation les systèmes qui en assument la tâche.

Peut-être un titre plus adéquat aurait été celui de phénoménologie du *sentant*.

Mais là encore, ce n'est pas le rôle de la phénoménologie que d'établir une définition du *sentant* ou même de la *sensibilité*, mais plutôt d'interrompre et ainsi déboucler les perspectives qui se chargent de le faire (y compris la perspective philosophique), pour nous permettre de voir au-delà de notre nez et de notre petite parcelle de travail.

Si nous avons réussi quelque chose dans ce chemin, alors notre route ne semblera pas *purement* philosophique, ni politique, ni artistique, et nos mouvements auront apparu comme des gestes d'un autre type, dans ce style que nous dénommons phénoménologique ou *éthique*, ou même philo-performatique.

Ces gestes et ces lectures n'ont surtout pas été *éthiques* parce qu'elles auraient été faites dans un cadre axiologique déterminé, ni parce qu'elles viseraient l'imposition d'une morale précise, mais exactement au contraire, parce qu'elles auront cherché le perçage et l'ouverture des sens.

Nous avons cherché à faire un pas. Bouger autrement, non pas par des *déplacements* de sens, mais par des franches dislocations.

Comme l'indique notre épigraphe, faire un pas de ce type, quand c'est possible, passe toujours par une remise en question des fondements les plus basiques de la culture de laquelle il s'agit. Voire par la mise en suspension de l'idée même de fondement.

Nous avons cherché ainsi les tissus connectifs du grand corps de la tradition, ce qui faisait tenir *l'ἀρχή* en place, et nous sommes parvenus à l'identifier avec le mot de *continuisme*.

Nous avons alors entrevu le *discontinuisme*, non pas comme thèse métaphysique, mais comme nom de notre stratégie, et sur le chemin que nous avons suivi à sa recherche, nous avons rencontré des multiples auteurs qui invitaient depuis très longtemps et depuis les plus divers domaines, à assumer (pour des raisons éthiques) l'impossibilité de *continuer* à imposer un sens unique et déterminé.

De cette manière nous avons fini par comprendre que notre style prenait le nom d'*éthique* non pas pour un seul motif, mais pour plusieurs ; des raisons qui continuent à se découvrir et à se démultiplier à mesure que le temps passe et que ces recherches se posent en nous.

Nous appelions au début nos recherches *éthiques*, car nous étions fortement influencés par la pensée de Levinas, notamment par sa rehiérarchisation de la philosophie qui replaçait l'éthique en première place, et parce que comme lui, nous cherchions à définir la sensibilité et le toucher dans un registre précédant l'intentionnalité et la théorie husserlienne du sujet.

Mais au fil des années, nous avons trouvé que les recherches sur le toucher sont éthiques dans un sens beaucoup plus concret et contingent : c'est un certain vécu très précis, un vécu récent et un vécu violent, un vécu de guerre, d'abus, de racisme, de dictature, etc., qui semble être toujours au fond et dans l'envers d'une quête sur la sensibilité, toujours un vécu de ce type qui est sa motivation.

Ainsi, si au début de notre étude discontinuiste sur le toucher, nous étions conscients et nous ressentions le devoir de rompre et d'arrêter un certain nombre de mécanismes de notre tradition, ainsi que le risque de tomber dans un messianisme de la spontanéité, de la séparation et de l'instant que nous avons tenté à tout prix d'éviter ; maintenant, vers sa fin, nous sommes conscients de quelque chose que nous avons efficacement refoulé pendant longtemps. À savoir, que le besoin que nous avons de faire ces recherches et de réclamer, non seulement une observance éthique des actions et des rapports que nous établissons, les si civilisés êtres humains, *entre nous*, mais aussi une éthique nouvelle où il n'y ait pas d'autre mesure que les peaux et les chairs,

leurs besoins et leurs seuils de résistance, leurs douleurs, leurs plaisirs ; que ce besoin, était très personnel.

Le paradoxe apparent de notre recherche est alors celui-ci : nous réclamons que pour des raisons éthiques il faut discontinuer le *sens* et le fondement en tant que tels (pas forcément par les techniques précises que nous avons utilisées, à savoir, l'épochè et la performance, ainsi qu'un certain style d'écriture et de présentation). Et au même temps nous semblons dire que le seul *sens* qui doit s'imposer est celui de la sensibilité elle-même, des peaux et des chairs qui peuvent souffrir, et souffrent de fait la violence de nos actions.

Or ce paradoxe n'est pour nous qu'apparent, car si l'on le voit, c'est que l'on confond probablement l'acception métaphysique du *sens* (voire l'acception ontologique, théorique, même cognitive), avec son acception éthique.

Il nous semble au contraire, que par la voie levinasienne ou par une autre, même simplement par une réflexion non savante sur le monde, nous pouvons de multiples façons venir à percevoir que l'imposition d'un *sens* métaphysique (une vision dogmatique du monde et une hiérarchie conséquente des êtres, des savoirs, etc.), par les dispositifs idéologiques et conceptuels à des conséquences bien concrètes qui sont les siens, est très exactement le contraire du *sens* éthique, et matériellement sa négation.

Comme il a été palpable de notre thématization du *toucher cosmique* et du *toucher végétal*, ce sens éthique, pour nous est à la fois lévinassien, mais aussi très anti-lévinassien. En effet, ce sens ne nous semble même pas lié à *l'humain*, ni à aucune autre définition d'un sentant particulier, mais à la définition du *sentant* et du *toucher* en général, voire à l'éclatement ou le discontinuisme des sens théoriques contenus dans les diverses machines anthropologiques, même dans la machine levinassienne, opérant celle-ci, notamment, grâce à la notion de *visage*<sup>1003</sup>.

Ces sens doivent pouvoir circuler, sans se fixer.

---

<sup>1003</sup> Il faut en tout cas rappeler que la question sur le *visage* animal a été posée à Levinas, et que sa réponse n'a pas été directement négative. Il a plutôt demandé du temps pour y réfléchir, sans finalement publier une réponse (à notre connaissance). Cf. DERRIDA Jacques. *L'animal que donc je suis*. Éd. Cit. p.149. (...) *le fait d'avoir un visage implique-t-il l'aptitude au langage ? L'animal a-t-il un visage ? Peut-on lire le « tu ne tueras point » dans les yeux de l'animal ?*



Autrement dit, dans notre phénoménologie du toucher nous avons tenté de développer des outils conceptuels et des stratégies expositives, pour pouvoir un jour aspirer peut-être à habiter les divers *sens* métaphysiques autrement, pour que ce que de ces sens est encore apte à la vie (autant à vivre dans notre monde qui exige de nouveaux paradigmes, que de saisir la *vie* comme phénomène), puisse rester en mouvement et à fleur de peau, sur les interstices dermiques de tous les sentants, sans leur coller à la peau, sans les fixer dans une seule identité et sans les écraser sous le poids d'une tradition.

\*

« -Il est mort en me protégeant avec sa fourrure, dit-il. Le grand bouc est mort, mais bientôt je le ferai voler et chanter... (...) à l'aide d'un queursoir de fortune -un coquillage ligaturé sur un galet-, il entreprit de dépiler la face extérieure et d'écharner la face intérieure de la peau. (...) La peau avait macéré huit jours dans ce qui était devenu une saumure ammoniacale, lorsqu'il l'en retira (...) Enfin il la laissa sécher trois jours à l'ombre, et commença le palissonnage à la pierre ponce (...) C'était désormais un grand parchemin vierge aux tons vieil or qui rendait sous la caresse des doigts une note grave et sonore. -Andoar va voler, Andoar va voler, répéta-t-il très excité. (...) il avait assujetti ce cadre léger et solide à la peau d'Andoar en rabattant et en cousant ses bords sur le boyau. (...) l'Araucan avait crié de joie au moment où le monstre fragile, ployé comme un arc, était monté en fusée, claquant de toutes ses parties molles et entraînant une guirlande de plumes alternativement blanches et noires. Lorsque Robinson vint le rejoindre, il était couché sur le sable, les mains croisées sous la nuque, et la corde du cerf-volant était nouée à sa cheville gauche. (...) la corde attachée à sa cheville était comme l'axe de cette chorégraphie aérienne, car Andoar, fidèle et lointain cavalier, répondait à chacun de ses mouvements (...) <sup>1004</sup> »

Certains ouvrages importants pour nos travaux commencent par des choquantes scènes de violence contre la chair.

Ainsi, par exemple, la première ligne du premier chapitre de la première partie du *Surveiller et punir* dit, *Damiens avait été condamné, le 2 mars 1757*<sup>1005</sup>, et procède

---

<sup>1004</sup> TOURNIER Michel. Vendredi ou Les limbes du Pacifique. Paris : Gallimard Folio 959, 1972, p.213-219.

<sup>1005</sup> FOUCAULT Michel. Surveiller et punir. Naissance de la prison. Paris : Gallimard, 1975, p.9.

à un compte rendu détaillé de l'écartèlement infligé à Robert François Damiens. Didier Anzieu aussi dédie tout le quatrième chapitre de la première partie de son *Moi-peau* à l'analyse du mythe de Marsyas, écorché vif pour avoir affronté le dieu Apollon.

Suivant cette ligne, la ligne de l'illustration des horreurs subis par la chair des sentants dans nos sociétés, lorsqu'ils osent défier l'autorité dominante, l'autorité du roi ou l'autorité du dieu, nous avons voulu commencer ces travaux par nos propres scènes de violence, celles que nous ressentons en nous, de près, celles que nous font connaître beaucoup trop bien les méthodes utilisées pour soumettre la chair, les méthodes pour se servir du toucher, de son plaisir et de sa douleur, pour l'agenouiller, la faire parler, et ultimement la désagréger.

Quelque chose, une certaine pudeur, une certaine douleur, une certaine honte, non pas de nous exposer, mais de profiter de la souffrance pour une simple exposition académique (plus de ce que nous l'avons déjà fait) nous en a empêché.

Alors, incapables de décrire ces scènes, nous avons choisi de commencer nos travaux avec cette citation de Michel Tournier.

Elle donnait une place importante à la peau, une peau qui devenait musicale, une dermicité même au-delà de la mort et qui en plus n'était pas humaine.

C'était l'illustration parfaite : d'autres rapports tactiles, d'autres distributions anthropologiques, dans un ailleurs absolu.

Il ne s'agissait pas de voir la chair endurer des supplices, pour soumettre le peuple au roi, ou pour rappeler la place de l'humain ou le non-divin, au-dessous des dieux, comme dans le mythe de Marsyas. Il s'agissait de comprendre le lien affectif entre des sentants de catégories apparemment différentes.

Cette scène remplissait ainsi toutes les conditions pour illustrer notre perspective, pour illustrer la dynamique de domination de notre culture, que nous voulions désamorcer avec tact et par le tact, dans ses différents éléments : Robinson, représentant le mâle humain *civilisé* et asseulé, petit roi dans son île ; Vendredi, autrui irréductible et insaisissable, apparemment dominé, mais jamais réellement ; et Andoar, le bouc dont la peau, même après sa mort et grâce à Vendredi, est bien plus qu'un objet, une véritable expression vitale, musicale et éolienne.

Or même cette scène n'a pas passé les barrières de pudeur et de méthode, que nous nous sommes imposées.

Alors avant conclure, nous voudrions thématiser brièvement ces barrières, et essayer de nous expliquer nous-mêmes et vous, pourquoi cette membrane entourant certains vécus et certaines références est resté aussi épaisse.

C'est que le toucher, la peau, la chair et la dermicité ne sont pas uniquement, comme nous les avons étudiés ici, des mises en rapport *paradoxales* entre des discontinuités : des mises en rapport qui les individualisent et les rendent, au même temps, poreuses ; des mises en rapport qui les supportent et les chargent au même temps d'un poids ; des mises en rapport qui en font des consistances et des existences, des concepts et des expériences.

Tous ces termes, toucher, peau, chair, dermicité, évoquent aussi des *peaux de mémoires*.

Nous avons effleuré ceci à plusieurs passages de cette thèse, comme lorsque nous avons parlé du toucher végétal et du fait que, il semblerait, qu'aucun toucher ne reste sans conséquences, positives ou négatives. Ou lorsque nous avons parlé d'Esther et de son besoin d'inscrire un autre récit de sa personne *dans sa peau*.

C'est ce que Didier Anzieu a touché également au moment de parler d'inscription, comme partie de la troisième fonction de communication du Moi-peau dans sa présentation de 1974, et comme partie de sa quatrième fonction, de signification, dans ses présentations de 1985 et 1994.

En effet, il semblerait que la dermicité des êtres particuliers que nous sommes, c'est-à-dire l'établissement de nos limites et l'établissement de notre rapport, autant à l'altérité qu'à l'intrusion, autant à ce qui se trouve en dehors de ces limites qu'à ce qui se trouve au même temps dedans, dépend des traces et des marques laissés sur nos peaux. Le temps, les traces et les inscriptions, *usent* notre chair, mais *user* dans une dermicité vivante et sentante ne veut point dire, comme pour une chose, perdre de la densité ou se corroder. Nous nous usons, au contraire, en gagnant de l'épaisseur, en perdant de l'élasticité.

Dans tous les cas, l'identité dépend de la mémoire.

Pour envisager ceci dermiquement, de manière discontinuiste, il faut prendre les mesures de précaution nécessaires pour ne pas tomber dans une quelconque dogmatique de l'identité, de l'altérité, du passé et de l'avenir, et principalement du

*lieu. Rappelons-nous : l'arrachement à l'essence conteste le privilège inconditionnel de la question : où ?*<sup>1006</sup>

Certes, toute chose se passe quelque part et à un moment donné : c'est la règle basique de la facticité, seule visibilité de notre expérience, plasticité du monde dont nul ne saurait échapper. Pourtant cette esthétique transcendantale, ne fonctionne plus au niveau de la dermicité d'avant la conscience, celle qui est en jeu dans les rencontres entre sentants de tout type et tout âge.

Sans une réponse facile, des questions se posent tout de même : *où* sont les traces de la mémoire ? *où* nous amènent-elles ?

Les lieux de la mémoire, ces lieux d'inscription, plus que mineurs, car en-deçà de toute comparaison *possible*, sont dans nos chairs, certes, mais nos chairs régénèrent.

Le fait que nos peaux cicatrisent et que les traces disparaissent sans jamais disparaître est le plus grand paradoxe du sentant, et si nous cherchons de la cohérence désormais, nous serons voués à la frustration.

Le corps est mémoire, les corps sont les lieux de la mémoire, mais au même temps, il faut dire que ces corps ne sont point des *lieux*, car ils bougent ailleurs, et ils ne restent pas à leur *place*.

Ils ne sont pas dans l'espace objectif, ni dans l'espace subjectif du vécu.

Ils sont là si l'on veut, dans leur forme, dans leur reflet, dans leur ombre thématifiée théoriquement.

Sinon ils sont nulle part, dans le nulle part de la rencontre et du contact, en permanence excédant, secrétant et suppurant au-delà du cadre à travers lequel nous voudrions les voir.

Lorsque toute pensée des lieux et des mémoires dépend d'un complexe d'idées-cadres sur le temps et l'espace, et que nous ne voulons ni privilégier ni imposer aucun en particulier, nous pouvons tout simplement nous imbiber de ces cadres, les analyser et essayer de les comprendre, comme nous avons fait dans ces travaux : naviguer leurs modes particuliers de condenser et de transmettre les inscriptions dermiques, la mémoire et leurs traitement singulier des chairs et des peaux, pour voir s'ils résonnent avec les nôtres.

---

<sup>1006</sup> Cf. *Supra*. p.432.

Le seul problème qui apparaît pour ce discontinuisme, qui compte sur le fait que les mémoires sont conservées dans les chairs et inévitablement inscrites sur la peau, est que de fait, la cicatrisation et l'oubli sont des éléments aussi inévitables et nécessaires à la survie que l'inscription et la trace, et qu'en plus il y a des véritables *machines d'oubli*, se mettant constamment en place.

Ces productions de mirages, petits et en masse, oblige à produire, encore et encore, des *peaux d'images* pour lutter contre des *peaux d'images*, des créations contre ces machines, et il n'y a pas de stigma sur les fronts pour nous indiquer qui est qui.

L'exercice dermique qu'alors doit être tout travail philosophique est de retrouver la mobilité de nos cicatrisations mal soignées, de nos sutures trop épaisses, sans prétendre nous remettre à zéro, sans prétendre une nudité ou une nouvelle naissance, une chair universelle sans peau ou l'ossature d'un cadavre, bien établi mais mort.

Écrire de la philosophie implique pouvoir accepter le passage du temps, la succession des événements, et au même temps laisser de côté ces blessures et ces jouissances en tant qu'elles sont *personnelles et uniquement à nous*.

Faire de la philosophie et avancer dans cette phénoménologie est assumer nos peaux comme peaux de mémoire : laisser notre identité égotique, non pas pour nous perdre dans un anonymat totalitaire ni une foule indistincte, mais pour acquérir une nouvelle sorte d'individualité dans l'acceptation de notre peau telle qu'elle est, avec son âge, avec son état, mais sans nous perdre dans ses sillons, car elle est une peau parmi énormément d'autres.

Autrement dit, écrire c'est *sentir* sans tomber dans le ressentiment.

Dans ce sens, la seule membrane que nous avons essayé de laisser intacte a été celle qui sépara ces écrits de notre haine et de notre agressivité personnelles, ancrées dans un fort ressenti d'identité qui dépasse, de notre point de vue, le registre de la dermicité que nous avons voulu mettre en avant.

En effet, se savoir sentant implique une double responsabilité, encore un paradoxe : c'est d'une part se savoir sentant à côté d'autres sentants, par rapport auxquels nous avons le devoir de ne pas nous imposer, et c'est d'autre part, se savoir sentant dans la résistance de ce qui cherche la destruction et la mortalité des sentants.

Cette double condition c'est ce qui nous fait résonner avec une pensée comme celle de Levinas, où nous sommes tous invités à toucher à ce qui est en-deçà de notre liberté, en-deçà de notre petite personne et notre *conatus essendi*.

Une toute autre éthique et une toute autre politique s'ouvre alors.

Si les sociétés continuistes sont habituées à la politique du Même, c'est-à-dire celle qui apporte une mesure à la violence de la subjectivité comme *conatus*, comme persistance dans l'être, comme effort premièrement égoïste de survie, comme guerre de tous contre tous selon la caricature de Hobbes ; alors avec Levinas nous pouvons imaginer une politique autre.

C'est littéralement pour lui une politique de *l'Autre de l'Autre*, du *tiers*, c'est-à-dire, de la mesure apportée à la violence de la subjectivité en tant qu'*otage* (voire en tant que jouissante et touchante, selon le schéma que nous avons étudié ; en tant que dans un rapport de responsabilité infinie à autrui).

La politique lévinassienne peut ainsi être définie comme la recherche d'une quatrième possibilité : non pas le *conatus*, ni la tempérance des *conatus* (politique ordinaire, du Même, du *contrat social*), et non plus la simple condition d'*otage*, mais la mesure de cette condition.

Rester dans le rapport sensible à autrui n'est pour Levinas pas possible, et il faut une stratégie de mesure et de soin de la violence issue de cette extrême générosité de l'un-pour-l'autre.

Dans la pensée de Levinas, avant d'être nous-mêmes et de ressentir notre propre douleur ou nos propres besoins, nous sommes dépossédés par la folie de notre rapport aux autres sentants, par la folie éthique d'être toujours déjà concernés, coupables et trop tard pour répondre à leur appel.

C'est alors qu'il faut une mesure, ce que Levinas conçoit grâce à la figure du *tiers*, à savoir la mesure de la déposition de la subjectivité, pour nous est possible autrement : notre deuxième responsabilité en tant que sentants, doit venir mesurer la première, car tout simplement se savoir sentants dans la résistance de ce qui cherche la destruction des sentants, peut nous amener à récupérer nos frontières individuelles, et agir politiquement à partir de ce Moi-peau défensif.

C'est cette résistance qui nous semble être témoignée par les mots de Gladys Diaz, car nous pouvons aller très loin dans la spéculation sur la dénucléation et la dé-

position du moi (nous semblant en théorie et en pratique une perspective tout à fait juste), mais la limite de cette fission et cette ouverture, est la limite concrète d'un corps, dont l'intégrité, l'unité et la consistance de sentant individuel apparaît d'autant plus fortement que sa chair et ses seuils de résistance sont violentés :

« Il fut un temps où ce parc vivait une dichotomie totale. L'odeur douceâtre des rosiers se mélangeait aux effluves de chair brûlée, aux gémissements et aux pleurs. Je ne peux pas parler au nom des autres prisonniers, chaque expérience est unique, et elle est liée à la vie de chaque être humain, la vie d'avant. L'ancrage dans le corps, dans la tête, de cette situation où la mort est parfois attendue comme une libération, est pour chacun différent. Et si nous avons tous ces filtres de la mémoire, aucun d'entre eux se ressemble. La veille de l'annonce de ma mort, les heures passaient, et dans la lutte interne entre la lumière et l'ombre, la lumière s'imposa : je n'avais plus peur de la mort, et j'ai su, et ceci pour toujours, qu'ils peuvent t'emprisonner, démembrer ton corps, te rompre les os, te casser les tympans, t'ouvrir la chair, t'électrocuter, ils peuvent tout faire, mais pas t'enlever la liberté, si tu le décides. Mienne a été la décision libre de chaque acte, de chaque geste, j'ai décidé librement que je n'étais pas vaincue et j'ai pu ainsi avoir un comportement victorieux.<sup>1007</sup> »

---

<sup>1007</sup> DIAZ Gladys. Dans CASTILLO Carmen. Film Documentaire : Calle Santa Fé. Durée : 163 minutes. Sortie : décembre 2007, 1h23m. Disponible sur : < <https://www.youtube.com/watch?v=-mtWNEHdRsg> > (consulté le 01/10/2018). *Hubo un tiempo en el que este parque vivía la dicotomía total, se mezclaban aquí el dolor dulzón y perfumado de los rosales con los efluvios de la carne asada, con los quejidos y los llantos. No puedo hablar en nombre de los otros prisioneros, cada experiencia es única y se enlaza con la vida de cada ser humano, la vida de antes, el anclaje en el cuerpo, en la cabeza de esta situación en la que la muerte es a veces esperada como una liberación, es para cada uno diferente y si todos tenemos esos filtros de la memoria, ninguno de ellos se parecen. En la víspera al anuncio de mi muerte, las horas pasaban y en la lucha interna entre la luz y las sombras, la luz se impuso; ya no le tenía miedo a la muerte y supe, y esto para siempre, que ellos pueden encarcelarte, despedazarte, romperte los huesos, los tímpanos, abrirte la carne, electrocutarte, todo lo pueden, pero no quitarte la libertad. Si así lo decides. Mía fue la libre decisión de cada acto, de cada gesto, decidí libremente que no estaba derrotada y pude de esa manera tener un comportamiento victorioso.*

## **VI. BIBLIOGRAPHIE.**



## VI.1. CORPUS PRIMAIRE.

ALTHUSSER Louis & NAVARRO Fernanda. Philosophie et marxisme. Dans Sur la philosophie. Paris : Gallimard, 1994.

ANZIEU Didier.

Le Moi-peau. Paris : Dunod, 1995.

Le Penser. Paris : Dunod, 2013.

ARISTOTE.

Traité du ciel. Paris : Ladrance, 1866.

Psychologie d'Aristote : traité de l'âme. Traduction de Jules Barthélemy Saint-Hilaire. Paris : Ladrance, 1846.

BOWLBY John. The making & breaking of affectional bonds. Londres, New York : Routledge, 2005.

COUISSIN Pierre. « L'origine et évolution de l'ἐποχή ». Revue des Études Grecques, tome 42, fascicule 198, 1929.

FIELD Tiffany. Touch therapy. Edimbourg, New York : Churchill Livingstone, 2000.

HUSSERL Edmund.

Chose et espace. Leçons de 1907. Paris : Puf, Épiméthée, 1989.

Husserliana 3.1 Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. La Haye : Martinus Nijhoff, 1977.

Husserliana 4 Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. La Haye : Martinus Nijhoff, 1952.

Husserliana 6 Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. La Haye : Martinus Nijhoff, 1976.

Husserliana 16 Ding und Raum. Vorlesungen 1907. La Haye : Martinus Nijhoff, 1973.

La Crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale. Paris : Gallimard, 1976.

KNAPP Mark, HALL Judith & HORGAN Terrence. Nonverbal Communication in Human Interaction. Wadsworth : Cengage, 2014.

LEVINAS Emmanuel.

Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence. Paris : Livre de Poche, 2004.

Totalité et Infini : Essai sur l'extériorité. Paris : Le Livre de Poche, 1987.

MERLEAU-PONTY Maurice. Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail. Paris : Gallimard, 1964.

REVEL Judith. Foucault, une pensée du discontinu. Paris : Mille et une nuits, 2010.

SILBURN Linian. Instant et Cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde. Paris : Vrin, 1955.

STRAUS Erwin. Du sens des sens. Contribution à l'étude des fondements de la psychologie. Grenoble : Jérôme Million, 2000.

## **VI.2. CORPUS SECONDAIRE.**

ABENSOUR Miguel. La Démocratie contre l'État. Paris : Éditions du Félin, 2004.

AGAMBEN Giorgio.

L'Ouvert : de l'homme et de l'animal. Paris : Payot & Rivages, 2002.

L'usage des corps : Homo Sacer, IV. Paris : Seuil, 2015.

ALTHUSSER Louis, BALIBAL Etienne. Lire Le Capital I. Paris : François Maspero, 1973.

ALTHUSSER Louis.

Écrits philosophiques et politiques, I. Paris : Stock/Imec, 1994.

Initiation à la philosophie pour les non-philosophes. Paris : Puf, 2014.

L'avenir dure longtemps. Paris : Stock/Imec, 2007.

Philosophie et philosophie spontanée des savants. Paris : François Maspero, 1974.

Pour Marx. Paris : La découverte, 2005.

Solitude de Machiavel. Paris : Puf, 1998.

ARENDT Hannah. *Life of the Mind*. One volume edition. New York : Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

ARGYLE Michael. *Bodily communication*. New York : Routledge, 1988.

ARISTOTE.

Éthique à Nicomaque. Paris : Librairie générale française, 1992.

La Métaphysique, tome I et II. Paris : Ébrard, 1840.

Œuvres d'Aristote par J. Barthelemy Saint-Hilaire : *Météorologie d'Aristote avec le petit traité apocryphe du monde*. Paris : Ladrangé, 1863.

Physique ou Leçons sur les principes généraux de la nature, tome I et II, traduction de Jules Barthélémy-Saint-Hilaire. Paris : Ladrangé, 1862.

Psychologie d'Aristote : *Opuscules (Parva Naturalia)*, traduction de Jules Barthélémy-Saint-Hilaire. Paris : Dumont, 1847.

BABUT Daniel. *Du scepticisme au dépassement de la raison : philosophie et foi religieuse chez Plutarque*. Dans : *Parerga. Choix d'articles de Daniel Babut (1974-1994)*. Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1994.

BALLANFAT Elsa. *La Traversée du corps. Regard philosophique sur la danse*. Paris : Hermann, 2015.

BARBARAS Renaud. *La vie lacunaire*. Paris : Vrin, 2011.

BEAUFRET Jean. Parménide : le poème. Paris : Puf – Quadrige, 2006.

BERGSON Henri.

Introduction à la métaphysique. Paris : Payot & Rivages, 2013.

La Pensée et le Mouvant. Paris : Flammarion, 2014.

BLACK Donald, GRANT Jon & AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION.

DSM-5 Guidebook: The Essential Companion to the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition. Washington : American Psychiatric Association, 2014.

BORRY Anne & HALLOUËT Pascal. Mémo-guide de biologie et de physiologie humaines : les fiches indispensables. Issy-Les-Moulineaux : Elsevier Masson, 2009.

BOWLBY John. Maternal care and mental health: a report prepared on behalf of the World Health Organization as a contribution to the United Nations programme for the welfare of homeless children. Genève : Palais des Nations, 1952.

BROCHARD Victor. Les Sceptiques grecs. Paris : Imprimerie nationale, 1887.

CAGE John. A Year from Monday: New Lectures & Writings by John Cage. Connecticut : Wesleyan University Press, 1967.

CARIOU Marie. Continuité ou discontinuité. Un faux problème ? Dans Bachelard & Bergson, continuité et discontinuité. Paris : Puf, 2008.

CAVARERO Adriana. A più voci. Milan : Feltrinelli, 2003.

CHEVALIER Jacques. Le continu et le discontinu. Dans Cahiers de la nouvelle journée n°15, Paris : Bloud & Gay, 1929.

---

CHURCHLAND Patricia. *Touching a nerve: the self as brain*. New York : W.W. Norton & Company, 2013.

CICERON.

Œuvres complètes de Cicéron, tome troisième. Paris : J.J. Dubochet et compagnie, 1843.

Œuvres complètes. Traduction de M. Nisard. Paris : Frères Firmin Didot, 1864.

CLERGET Joël. *Corps, image et contact. Une présence à l'intime*. Toulouse : Érès, 2014.

COLE Jonathan. *Losing touch. A Man Without his Body*. Oxford : Oxford University Press, 2016.

CONCHE Marcel. *Parménide. Le poème : fragments*. Paris : Puf, 1996.

CONRAD Joseph. *Heart of Darkness*. Londres : Palgrave Mcmillan, 1996.

COOLEY Denton & LIGHT Douglas. *The Senses*. New York : Infobase Publishing, 2005.

COPELAND Roger. *Merce Cunningham: The Modernizing of Modern Dance*. Londres, New York : Routledge, 2004.

CORTAZAR Julio. *Marelle*. Paris : Gallimard, 1966.

COUSIN Victor. *De la Métaphysique d'Aristote*. Paris : Ladrance, 1838.

DAY Jo et alia. *Making Senses of the Past: Toward a Sensory Archaeology*. Carbondale : Southern Illinois University Press, 2006.

DE BALZAC Honoré. *La peau de Chagrin*. Paris : Librairie Nouvelle, 1857.

DE LA BOETIE Étienne. Discours sur la servitude volontaire. Paris : Dubuisson, 1863.

DE TONQUEDEC Joseph. Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas. Paris : Vrin, 1950.

DEE DAS Joanna. Katherine Dunham: Dance and the African Diaspora. Oxford : Oxford University Press, 2017.

DEFAZIO Kimberly. The City of the Senses: Urban Culture and Urban Space. New York : Palgrave Macmillan, 2011.

DELEUZE Gilles & GUATTARI Félix.

Mille Plateaux. Paris : Minuit, 1980.

Qu'est-ce que la philosophie ? Paris : Minuit, 2005.

DELEUZE Gilles. Pourparlers. Paris : Minuit, 1990.

DEPRAZ Natalie, éditrice. Première, deuxième, troisième personne. Bucarest : Zeta, 2014.

DEPRAZ Natalie, VARELA Francisco & VERMESCH Pierre. On becoming aware : a pragmatics of experiencing. Amsterdam, Philadelphia : John Benjamins, 2003.

DERRIDA Jacques.

Khôra. Paris : Galilée, 1993.

L'animal que donc je suis. Paris : Galilée, 2006.

Le toucher, Jean-Luc Nancy. Paris : Galilée, 2000.

Parages. Paris : Galilée, 1986.

---

DESCARTES René. Les Méditations métaphysiques. Paris : Antoine-Augustin Renouard, 1825.

DIOGENE LAËRCE. Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité, tome second. Paris : Charpentier, 1847.

DOLAN Mairead & FULLAM Rachel. Empathy, antisocial behaviour and personality pathology. Dans T. F. D. Farrow, & P. W. R. Woodruff, éditeurs. Empathy in Mental Illness. Cambridge : Cambridge University Press, 2007.

DUPIN Jacques. Le corps clairvoyant. Paris : Gallimard, 1999.

DUPONT Pascal. Le Vocabulaire de Merleau-Ponty. Paris : Ellipses, 2001.

DURAS Marguerite. La maladie de la mort. Paris : Minuit, 1982.

EHUD Ahissar, IZHIKEVICH Eugene, PRESCOTT Tony, éditeurs. Scholarpedia of Touch. Californie : Atlantis, 2016.

ENG Erling. The Life and Work of Erwin Straus. Dans Analecta Husserliana volume 80. Dordrecht : Kluwer, 2002.

EZQUERRO Arturo. Encounters with John Bowlby: Tales of Attachment. Londrès, New York : Routledge, 2017.

FARNELL Brenda. Dynamic Embodiment for Social Theory: I Move Therefore I Am. Londres, New York : Routledge, 2012.

FECHNER Gustav Theodor. Anatomie comparée des anges, suivi de Sur la danse. Paris : Éditions de l'Éclat, 1997.

FEDERICI Silvia. *Caliban and the Witch: Women, The Body, and Primitive Accumulation*. New York : Autonomedia, 2004.

FISCHER Jennifer. *Tangible acts: touch performances*. Dans BANES & LEPECKI (éditeurs). *The Senses in Performance*. New York : Routledge, 2007.

FOUCAULT Michel.

*Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard, 1972.

*Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.

FOX Nathan, NELSON Charles & ZEANAH Charles. *The Effects of Early Severe Psychosocial Deprivation on Children's Cognitive and Social Development: Lessons from the Bucharest Early Intervention Project*. Dans LANDALE Nancy et alia. *Families and Child Health. National Symposium on Family Issues*. New York : Springer, 2013.

FRANKENBURG Frances. *Human Medical Experimentation: From Smallpox Vaccines to Secret Government programs*. Californie : Greenwood, 2017.

FREUD Anna. *Opere 1922-1943, volume 1*. Turin : Paolo Boringhieri, 1978.

GALLACE Alberto & SPENCE Charles. *In touch with the future: The sense of touch from cognitive neuroscience to virtual reality*. Oxford : Oxford University Press, 2014.

GIANNINI Humberto. *La metafísica eres tú: una reflexión ética sobre la intersubjetividad*. Santiago : Catalonia, 2007.

GIBSON James. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. New York : Praeger, 1983.



---

GILSON Bernard. La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit. Paris : Vrin, 1992.

GLENDINNING Simon. In the Name of Phenomenology. Londres : Routledge, 2007.

GOWING Laura. Common Bodies: Women, Touch and Power in Seventeenth-century England. Londres : Yale University Press, 2003.

GROSENICK Uta et alia. Women Artists in the 20th and 21st Century. Cologne : Taschen, 2003.

HAMILAKIS Yannis. Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect. Cambridge : Cambridge University Press, 2013.

HARLOW Harry & HARLOW Margaret. The affectional systems. Dans Behavior of nonhuman primates : modern research trends, volume II. New York : Academic Press, 1965.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich. Phénoménologie de l'Esprit. Paris, Vrin, 2006.

HEIDEGGER Martin. Être et Temps. Paris : Gallimard, 1986.

HENRY Michel.

Phénoménologie de la vie. Volume I De la Phénoménologie. Paris : Puf, Épiméthée, 2003.

Phénoménologie matérielle. Paris : Puf, 1990.

« Quatre principes de la phénoménologie. » Revue de Métaphysique et de Morale, n°96, 1991.

HICKMAN BRYNIE Faith. Brain Sense. The Science of the Senses and How We Process the World Around Us. New York : AMACOM, 2009.

HOWES David. *Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Michigan : University of Michigan Press, 2003.

HUSSERL Edmund.

Husserliana 1 *Cartésianische Meditationen und Pariser Vorträge*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 2 *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1973.

Husserliana 10 *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1969.

Husserliana 19 *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1984.

Husserliana 25 *Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1986.

JAMES William.

*Psychology: Briefer Course*. Dans *Writings 1878-1899*. New York : Library of America, 1992.

*Le pragmatisme*. Paris : Ernest Flammarion, 1911.

JONAS Hans. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston : Northwestern University Press, 2001.

KANT Emmanuel. *Critique de la raison pure. Tome 2*. Traduction de J. Barni. Paris : Flammarion, 1900.

KLEINBERG-LEVIN David Michael. *The Body's Recollection of Being: Phenomenological Psychology and the Deconstruction of Nihilism*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985.

KOPENAWA Davi & ALLBERT Bruce. *La chute du ciel*. Paris : Plon, 2010.

- KORZILIUS Jean-Loup. Art et littérature : le voyage entre le texte et l'image. Amsterdam : Rodopi, 2006.
- KOSTELANETZ Richard. *Conversing with Cage*, 2ème édition. New York : Routledge, 2003.
- KUHN Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris : Flammarion, 1983.
- KUNDERA Milan. *L'insoutenable légèreté de l'être*. Paris : Gallimard, 1984.
- LAFOND Jean et alia. *Les Formes brèves de la prose et le discours discontinu (XVIe-XVIIe siècles)*. Paris : Vrin, 1984.
- LENINE Vladimir. *De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion, texte du 13 mai 1909*. Dans *Obras Completas*. Madrid : Akal, 1977.
- LEVENT Nina & PASCUAL Alvaro. *The Multisensory Museum: Cross-Disciplinary Perspectives on Touch, Sound, Smell, Memory, and Space*. Maryland : Rowman & Littlefield, 2014.
- LEVINAS Emmanuel.
- De l'évasion. Montpellier : Fata Morgana, 1982.
- De l'existence à l'existant. Paris : Vrin, 1990.
- Difficile Liberté. Paris : Albin Michel, 1976.
- Humanisme de l'autre homme. Paris : Fata Morgana, 1972.
- Le temps et l'autre. Čas a jiné. Praha : Dauphin, 1997.
- Le temps et l'autre. Première édition dans HERSCH Jeanne et alia. *Le Choix, le monde, l'existence*. Grenoble : Arthaud, 1947.
- Les imprévus de l'histoire. Montpellier : Fata Morgana, 1994.
- Œuvres complètes, Tome I, Carnets de captivité et autres inédits. Paris : Grasset-IMEC, 2009.
- Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris : Alcan, 1930.

LIDA Junko. The sensory experience of thai massage: Commercialization, globalization and tactility. Dans *Everyday Life in Asia: Social Perspectives on the Senses*. Farnham : Ashgate, 2010.

MANNING Erin. *Politics of Touch: Sense, Movement, Sovereignty*. Minneapolis : Université de Minnesota, 2006.

MARINETTI Filippo Tommaso. Tactilisme. Dans LISTA Giovanni. *Futurisme: Manifestes, proclamations, documents*. Lausanne : L'âge d'Homme, 1973.

MCGLONE Francis, MORRISON India, OLAUSSON Håkan, WESSBERG Johan (éditeurs) *Affective Touch and the Neurophysiology of CT Afferents*. New York : Springer, 2016.

MCKEY Doyle, PEREZ Thierry & SCHATZ Bertrand. Biodiversité et médiation chimique. Dans BAGNERES Anne-Geneviève & HOSSAERT-MCKEY Martine. *Ecologie chimique*. Londres : ISTE, 2017.

MERLEAU-PONTY Maurice.

*Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 1976.

*Signes*. Paris : Gallimard, Nrf, 1960.

MONNIER Mathilde & NANCY Jean-Luc. *Allitérations*. Paris : Galilée, 2005.

MONOD Jacques. *Le hasard et la nécessité*. Paris : Éditions Du Seuil, 1970.

NANCY Jean-Luc.

*Corpus*. Paris : Métailié, 2000.

*Le sens du monde*. Paris : Galilée, 1993.

---

NICHOLS & WASSERMAN (éditeurs) Cellular mechanisms for calcium transfer and homeostasis. New York, Londres : Academic Press, 1971.

OBDRZALEK Suzanne. Living in doubt: Carneade's Pithanon reconsidered. Dans SEDLEY David éditeur. Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume XXXI. Oxford : Oxford University Press, 2006.

PATERSON Mark. The Senses of Touch. New York, Oxford : Berg, 2007.

PATOČKA Jan.

Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, traduction d'Erika Abrams.  
Lagrasse : Verdier, 1999.

Qu'est-ce que la phénoménologie ? Grenoble : Jérôme Million, 1988.

PEIRCE Charles Sanders. Collected papers of Charles Sanders Peirce. Edition Charles Hartshorne & Paul Weiss Peirce, volumes I et II ensemble. Cambridge : Belknap Press of Harvard University Press, 1960.

PERRAULT Charles. Peau d'âne. Dans Œuvres choisies de Perrault, avec les mémoires de l'auteur et des recherches sur les contes de fées. Paris : Peytieux, 1826.

PLATON.

Les Lois. Traduction de Grou. Paris : Lefèvre-Garnier, 1842.

Phédon, dialogue sur l'immortalité de l'âme, bilingue grec et français. Paris : Hachette, 1847.

Timée. Dans Œuvres de Platon, Tome douzième, traduction par Victor Cousin.  
Paris : Rey et Gravier, 1839.

PLOTIN. Les Ennéades. Tome I. Paris : Hachette, 1857.

PROSSER Howard. *The Touch of Class the realm of the senses: Social aesthetics and the sensory dynamics of privilege*. Singapore: Springer, 2015.

RENOUVIER Charles. *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*. Volume 3. Paris : Bureau de la Critique philosophique, 1875.

RICHIR Marc.

Discontinuités et rythmes des durées. Abstraction et concrétion de la conscience du temps. Dans *Rythmes et philosophie*, Paris : Kimé, 1996.

Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace. Grenoble : Jérôme Million, 2006.

ROBIN Léon. *Pyrrhon et le scepticisme grec*. Paris : Puf, 1944.

RUBENSTEIN Mary-Jane. *Strange Wonder: The Closure of Metaphysics and the Opening of Awe*. New York : Columbia University Press, 2008.

SAINT THOMAS D'AQUIN. *La Somme Theologique De Saint Thomas, Latin-Français en regard*. Tome onzième. Paris : Librairie ecclésiastique et classique d'Eugène Belin, 1856.

SEBBAH François-David. *Testing the Limit: Derrida, Henry, Levinas and the Phenomenological Tradition*. Stanford : Stanford University Press, 2012.

SEXTUS EMPIRICUS. *Esquisses pyrrhoniennes*. Paris : Seuil, 1997.

SIMMONS J. Aaron et BENSON Bruce Ellis. *The New Phenomenology: A Philosophical Introduction*. Londres : Bloomsbury, 2013.

SIMONDON Gilbert. *Cours sur la perception (1964-1965)*. Chatou : Les Éditions de la Transparence, 2006.

- 
- SKLAR Deidre. Unearthing kinesthesia: groping among cross-cultural models of the senses in performance. Dans BANES Sally & LEPECKI André, éditeurs. *The Senses in Performance*. New York : Routledge, 2007.
- SMITH Riggs Alden. *The Primacy of Vision in Virgil's Aeneid*. Austin : University of Texas Press, 2005.
- SPARROW Tom. *The end of phenomenology. Metaphysics and the new realism*. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2014.
- ŠVANKMAJEROVA Eva. Touch, 1994. Dans ŠVANKMAJER Jan. *Touching and Imagining: An Introduction to Tactile Art*, traduction de Stanley Dalby. Londres : I.B. Tauris, 2014.
- SZTEJNBARG Dina. *Studia Philosophica I*, *Lwów* : Ministère de l'instruction publique, librairie *Książka*, 1935.
- TASAKI Ichiji. *Physiology and Electrochemistry of Nerve Fibers*. New York : Academic Press, 1982.
- TAYLOR Diana. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham et Londres : Duke University Press, 2003.
- TOSEL André. Matérialisme de la rencontre et pensée de l'événement-miracle. Dans *Autour d'Althusser. Penser un matérialisme aléatoire : problèmes et perspectives*. Paris : Le Temps des cerises, 2012.
- TOURNIER Michel. *Vendredi ou Les limbes du Pacifique*. Paris : Gallimard Folio 959, 1972.
- VALERY Paul.  
Le Cimetière marin. Dans *Paul Valéry : essais et témoignages inédits*. Paris : De Bussac, 1947.

Philosophie de la danse. Dans Œuvres, tome I. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1957.

VAN DER HORST Frank. John Bowlby, From Psychoanalysis to Ethology : Unraveling the Roots of Attachment Theory. Chichester : Wiley-Blackwell, 2011.

WALACH Harald. Towards an Epistemology of Inner Experience. Dans Meditation - Neuroscientific Approaches and Philosophical Implications, New York : Springer, 2014.

BIBLE DE JERUSALEM. Paris : Éditions du Cerf, 1998.

### **VI.2.1. Articles de revue.**

ANNAS Julia & Brunschwig. « Platon Le Sceptique. » Revue De Métaphysique Et De Morale, vol. 95, n° 2, 1990, pp. 267–291.

ANZIEU Didier. « Cadre psychanalytique et enveloppes psychiques. » Journal de la psychanalyse de l'enfant, 1986, n° 2, p. 12-24.

ARPAD SPITZ René.

« Hospitalism; an inquiry into the genesis of psychiatric conditions in early childhood. » The Psychoanalytic Study of the Child, 1945, volume 1, n°1, p.53-74.

« La perte de la mère par le nourrisson. » Enfance, 1948, tome 1, n°5, p.373-391.

BYL Simon. « Controverses antiques autour de la dissection. et de la vivisection ». Revue belge de Philologie et d'Histoire, 1997, vol. 75, n°1.

DEPRAZ Natalie.



- 
- « Epokhè ». Dans CASSIN Barbara, éd. Vocabulaire européen des philosophies. Paris : Seuil, 2004, pp. 366-367.
- « L'épochè phénoménologique comme éthique de la prise de parole », *Expliciter*, 2005, n° 61, p.1-7.
- « La phénoménologie, une pratique concrète ». *Magazine Littéraire*, 2001, volume 403, n°11.
- « Pratiquer la réduction : une éthique par delà herméneutique et déconstruction ». *Le cercle herméneutique*, 2004, n°2, pp. 75-93.
- « The phenomenological reduction as praxis ». *Journal of Consciousness Studies*, 1999, n° 6, p.95-110.

ERLANDER & GASSER. « The Differential Action of Pressure on Fibers of Different Sizes in a Mixed Nerve. » *Experimental Biology and Medicine*, 1927, volume 24, n°4, p. 313-314.

FRANK Lawrence Larry Kelso. « Tactile communication. » *Genetic Psychology Monographs*, 1957, n°56, p.209-255.

GOLDFARB William. « Psychological privation in infancy and subsequent adjustment. » *American Journal of Orthopsychiatry*, 1945, n°15, p.247-255.

HARLOW Harry. « The heterosexual affectional system in monkeys. » *American Psychologist*, 1962, vol. 17, n°1, p.1-9.

JAFFE M. J. « Thigmomorphogenesis: The response of plant growth and development to mechanical stimulation : With special reference to *Bryonia dioica*. » *Planta*, 1973, n°114, p.143-157.

JONES Stanley & YARBROUGH Elaine. « A naturalistic study of the meanings of touch ». *Communication Monographs*, 1985, n° 52.1, p.19-56.

KAMADA, KEILWERTH & EHRET. « The lung-eardrum pathway in three treefrog and four dendrobatid frog species: some properties of sound transmission. » *The Journal of experimental biology*, 1994, n°195, p.329-43.

KAUFMAN Joan, PLOTSKY Paul, NEMEROFF Charles & CHARNEY Dennis. « Effects of early adverse experiences on brain structure and function: clinical implications ». *Biological Psychiatry*, 2000, volume 48, n°8, p.778-790.

LEVINAS Emmanuel.

« Éthique comme philosophie première ». Dans HOTTOIS Gilbert, éditeur. *Justifications de l'éthique*. Bruxelles : Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, p.45-51.

« Énigme et phénomène ». *Esprit*, 1965, n°6, p.1139.

« L'ontologie est-elle fondamentale ? ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1951, n°1, p.88-98.

« Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ». *Esprit*, 1934, n°26, p.199-208.

« Sur les "Ideen" de M. E. Husserl ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1929, n°3-4, p.230-265.

LEVY David. « Primary Affect Hunger. ». *American Journal of Psychiatry*, 1937, volume 94, n°3, p.643–652.

RIFFARD Pierre. « Graphique et philosophie. » *Communication et langages*, 1991, n°88, p. 61-73.

TOSEL André. « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », *Cahiers philosophiques*, n°84, 2000.

TOURNIER Maurice. « Homme, humain, étymologie "plurielle". » *Mots*, 2001, n°65, p. 147

### **VI.2.2. Dictionnaires.**

BRACHET Auguste. Dictionnaire étymologique de la langue française. Paris : J. Hetzel, 1904.

CHANTRAINE Pierre. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Tome I. Paris : Klincksieck, 1968.

PIANIGIANI Ottorino. Vocabolario etimologico della lingua italiana. Vol. 2 M-Z. Rome : Società editrice Dante Alighieri, 1907.

VELDMAN Frans & SOLER André. Dictionnaire de l'haptonomie. Thesaurus haptonomicus. Clermont-Ferrand : Presses de Diazoï, 2016.

VYZANTIOS Skarlátos. Dictionnaire grec-français et français-grec. Athènes : imprimerie d'André Coromélas, 1856.

## **VI.3. SOURCES SUR INTERNET.**

### **VI.3.1. Sites.**

GREEN Christopher. Classics in the History of Psychology [en ligne]. Disponible sur : <<https://psychclassics.yorku.ca/>> (consulté le 10/09/2018).

REMACLE Philippe, RENAULT Philippe, FOURNIER François-Dominique, MURCIA J. P., VEBR Thierry, CARRAT Caroline. L'antiquité grecque et latine du moyen âge [en ligne]. Disponible sur : <<http://remacle.org/>> (consulté une dernière fois le 01/10/2018)

### **VI.3.2. Articles scientifiques et ouvrages.**

ALTVATER-MACKENSEN Nicole, GROSSMAN Tobias, RAJHANS Purva & VAISH Armisha. « Children's altruistic behavior in context: The role of emotional responsiveness and culture. » Scientific reports [en ligne], 2016, n°6,

article n°24089. Disponible sur :  
<<https://www.nature.com/articles/srep24089>> (consulté le 17/07/2018)

BAKER Mark, HARRIS Tyler, HOLT-LUNSTAD Julianne, STEPHENSON David & SMITH Timothy. « Loneliness and social isolation as risk factors for mortality: a meta-analytic review. » *Perspectives on Psychological Science* [en ligne], 2015, n°10 (2), p.235. Disponible sur : <<https://www.ahsw.org.uk/userfiles/Research/Perspectives%20on%20Psychological%20Science-2015-Holt-Lunstad-227-37.pdf>> (consulté le 18/07/2018)

BEHEN Michael, CHUGANI Diane, CHUGANI Harry, JUHA Csaba, MUZIK Otto & NAGY Ferenc. « Local Brain Functional Activity Following Early Deprivation: A Study of Postinstitutionalized Romanian Orphans. » *NeuroImage* [en ligne], 2001, n°14, p.1291. Disponible sur <<https://www.cin.ucsf.edu/~houde/coleman/chugani.pdf>> (consulté le 07/09/2018)

BIGE Romain. « Ce que la phénoménologie peut apprendre de la danse. Straus, Merleau-Ponty, Patočka. » *Recherches en danse* [En ligne], volume 5, 2016. Disponible sur < <https://journals.openedition.org/danse/1394> > (consulté le 06/01/2018)

BLAKEMORE Sarah, FRITH Chris, WOLPERT Daniel. Central cancellation of self-produced tickle sensation. *Nature Neuroscience* [en ligne] 1998, volume 1, n°635, p.1. Disponible sur : <[https://www.nature.com/articles/nn1198\\_635](https://www.nature.com/articles/nn1198_635) > (consulté le 25/08/2018)

BOISSIÈRE Anne. « Le mouvement expressif dansé : Erwin Straus, Walter Benjamin ». Dans *Approche philosophique du geste dansé : de l'improvisation à la performance*. Villeneuve-d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 2006. & « Vers une psychologie du mouvement : l'espace acoustique d'Erwin Straus, entre musique et danse ». *Insistance* [en ligne], volume 5, numéro 1, 2011,

p.55-68. Disponible sur < <https://www.cairn.info/revue-insistance-2011-1-page-55.htm> > (consulté le 01/07/2018)

BOISVERT Erin, ENGLE Sandra, HALLOWELL Shawn, LI Xue-Jun, LIU Ping & Wang Zhao-Wen. « The Specification and Maturation of Nociceptive Neurons from Human Embryonic Stem Cells » *Scientific Reports* [en ligne] 2015, volume 5, article n° 16821. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4652175/> > (consulté le 06/08/2018)

BORGES Jorge Luis. *El Otro, El Mismo*. Éditions électronique : Neperus, 1969, p.25. Disponible sur <<http://23.253.41.33/wp-content/uploads/10.208.149.45/uploads/2013/03/1969-El-Otro-El-Mismo-Poes%C3%ADa.pdf>> (consulté le 20/08/2018)

BRAAM Janet. « In touch: plant responses to mechanical stimuli: Tansley review. » *The New phytologist*. [en ligne], 2005, n°165, p.375. Disponible sur : < [https://www.researchgate.net/publication/8012092\\_In\\_touch\\_plant\\_responses\\_to\\_mechanical\\_stimuli\\_Tansley\\_review](https://www.researchgate.net/publication/8012092_In_touch_plant_responses_to_mechanical_stimuli_Tansley_review) > (consulté le 02/08/2018)

BUCHAREST EARLY INTERVENTION PROJECT. *The Bucharest Early Intervention Project* [en ligne]. Disponible sur : < <http://www.bucharestearlyinterventionproject.org/> > (consulté le 11/09/2018)

BURT Theresa, SCHUMACHER Sarah & VON DER EMDE Gerhard. « Electrosensory Capture during Multisensory Discrimination of Nearby Objects in the Weakly Electric Fish *Gnathonemus Petersii*. » *Scientific Reports* [en ligne], 2017, n°7 (43665) Disponible sur : < <https://www.nature.com/articles/srep43665> > (consulté le 02/08/2018)

CAESAREAE EUSEBII PAMPHILI (Eusèbe de Césarée) *Praeparatio evangelica*, bilingue grecque et latine [en ligne] Paris : Sumptibus Michaelis Sonni, Caroli

Morelli, & Sebastiani Cramoisy, 1628, p.736. Disponible sur < <https://books.google.fr/books?id=ieVBAQAAMAAJ&printsec=frontcover&dq=Praeparatio+Evangelica&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKewjU3K6IwsfdAhVMzRoKHeaoBSMQ6AEIXjAH#v=onepage&q&f=true> > (consulté le 07/01/2018)

CARLETON Nicholas. « Fear of the unknown: One fear to rule them all? » *Journal of Anxiety Disorders*, Volume 41, 2016, p.5-21. Disponible sur : < <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0887618516300469> > (Consulté le 2/07/2018)

CHOI Ji, WOM Jong, KIM Cheol, CHO Yang-Sun, HONG Sung & MOON Il Joon. « Relationship between spectrotemporal modulation detection and music perception in normal-hearing, hearing-impaired, and cochlear implant listeners. ». *Scientific Reports* [en ligne], 2018, volume 8/1, article numéro 800. Disponible sur : < <https://www.nature.com/articles/s41598-017-17350-w> > (consulté le 10/09/2018)

CHUANG, JIANG, LIANG & YANG. « Magnetic Sensing through the Abdomen of the Honey bee. » *Scientific Reports* [en ligne], 2016, n°6 (23657), p.1-7. Disponible sur : < [https://www.researchgate.net/publication/299371033\\_Magnetic\\_Sensing\\_through\\_the\\_Abdomen\\_of\\_the\\_Honey\\_bee\\_OPEN](https://www.researchgate.net/publication/299371033_Magnetic_Sensing_through_the_Abdomen_of_the_Honey_bee_OPEN) > (consulté le 02/08/2018)

DEPRAZ Natalie. La phénoménologie, une méthode en prise sur l'existence. Dans *Introduction à HUSSERL Edmund. La crise de l'humanité européenne et la philosophie* [en ligne]. Edition numérique : Pierre Hidalgo, La Gaya Scienza, 2012, p.35-36. Disponible sur : <[http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/husserl\\_depraz.pdf](http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/old2/file/husserl_depraz.pdf)> (consulté le 15/05/2018)

DOBZHANSKY & MURÇA-PIRES. « Strangler Trees. » Scientific American [en ligne], 1954, n°190 (1), p.78-81. Disponible sur : < <http://www.jstor.org/stable/24944447> > (consulté le 02/08/2018)

DUMAIS Jacques, FORTERRE Yoël, Mahadevan Lakshminarayanan & SKOTHEIM Jan. « How the Venus flytrap snaps. » Nature [en ligne], 2005, volume 433, p.421-425. Disponible sur : < [https://www.researchgate.net/publication/8058192\\_How\\_the\\_Venus\\_flytrap\\_snaps](https://www.researchgate.net/publication/8058192_How_the_Venus_flytrap_snaps) > (consulté le 02/08/2018)

FOTOPOULOU Aikatenini, KIRSCH Louise, VON MOHR Mariana. « The soothing function of touch: affective touch reduces feelings of social exclusion. » Scientific Reports Neuroscience [en ligne] 2017, volume 7, article n° 13516, Abstract. Diponible sur : < <https://www.nature.com/articles/s41598-017-13355-7> > (consulté le 25/08/2018)

FOUCAULT Michel. Il faut défendre la société. Cours au Collège de France du mercredi 7 janvier 1976. Archive audio de la librairie de l'Université de Berkeley, 26 minutes. Disponible sur < <http://digitalassets.lib.berkeley.edu/mrc/ucb/audio/ds760107.mp3> > (Consulté le 07/09/2018)

FUTAMI Junichiro, FUTAMI Midori, HAGIMOTO Arsushi, MIYAMOTO Ai, SUZUKI Shigeyuki & TADA Hiroko. « Evaluation of irreversible protein thermal inactivation caused by breakage of disulphide bonds using methanethiosulphonate. » Scientific Reports [en ligne] volume 7, article n°12471, p.1. Disponible sur : < <https://www.nature.com/articles/s41598-017-12748-y> > (consulté le 07/08/2018)

HARLOW Harry. « The Nature of Love. » Dans GREEN Christopher. Classics in the History of Psychology [en ligne]. Disponible sur : <<https://psychclassics.yorku.ca/Harlow/love.htm>> (consulté le 10/09/2018)

HEIL & KOST. « Herbivore-induced plant volatiles induce an indirect defence in neighbouring plants. » *Journal of Ecology* [en ligne], 2006, n°94, p.619-628. Disponible sur : < <https://pdfs.semanticscholar.org/fc1e/fc46e37774bcfd6e09eb1cdf6ae8aa529.pdf> > (consulté le 02/08/2018)

HEIL & SILVA BUENO. « Within-plant signaling by volatiles leads to induction and priming of an indirect plant defense in nature. » *PNAS* [en ligne], 2007, n°104, p.5467-5472. Disponible sur : < <http://www.pnas.org/content/104/13/5467> > (consulté le 02/08/2018)

JUN Jae-Hoon et alia. « Laser-Induced Thermoelastic Effects Can Evoke Tactile Sensations ». *Scientific Reports* [en ligne], 2015, n°5, p.1 Disponible sur <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4603782/>> (consulté le 07/09/2018)

KLESSE Laura, LAUB Friedrich, LEI Lei, LUIKART Bryan, LUSH Mark, PARADA Luis, RAMIREZ Francesco, ROMERO Mario & ZHOU Jing. « The zinc finger transcription factor Klf7 is required for TrkA gene expression and development of nociceptive sensory neurons. » *Genes & Development* [en ligne] 2005, n°19, p.1359. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1142558/> > (consulté le 06/08/2018)

LANGE Theo & PIMENTA LANGE Maria Joao. « Touch-induced changes in Arabidopsis morphology dependent on gibberellin breakdown. » *Nature Plants* [en ligne], 2015, n°1 (14025). Disponible sur : < <https://www.nature.com/articles/nplants201425> > (consulté le 02/08/2018)

LEWIS, TUMLINSON & TURLINGS. « Exploitation of herbivore-induced plant odors by host-seeking parasitic wasps. » *Science* [en ligne], 1990, n°250



(4985), p.1251-1253. Disponible sur : < [https://www.researchgate.net/publication/33682640\\_Exploitation\\_of\\_Herbivore-Induced\\_Plant\\_Odors\\_by\\_Host-Seeking\\_Parasitic\\_Wasps](https://www.researchgate.net/publication/33682640_Exploitation_of_Herbivore-Induced_Plant_Odors_by_Host-Seeking_Parasitic_Wasps) > (consulté le 02/08/2018)

LILJENCRANTZ Jaquette & OLAUSSON Håkan. « Tactile C Fibers and Their Contributions to Pleasant Sensations and to Tactile Allodynia. » *Frontiers in Behavioral Neuroscience* [en ligne] 2014, volume 8, n°37, Abstract. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3944476/> > (consulté le 25/08/2018)

MANCINI Flavia, NASH Thomas, IANNETTI Gian Domenico & HAGGARD Patrick. « Pain relief by touch: A quantitative approach ». *Pain* [en ligne], 2014, n°155 issue 3, 635–642. Disponible sur <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3988987/>> (consulté le 07/09/2018)

MARANHÃO-FILHO Péricles & VINCENT Maurice. « Neuropareidolia: diagnostic clues apropos of visual illusions. » *Arquivos de Neuro-Psiquiatria* [en ligne], 2009, n°67 (4), p.1117. Disponible sur < [https://www.researchgate.net/publication/41001855\\_Neuropareidolia\\_Diagnostic\\_clues\\_apropos\\_of\\_visual\\_illusions](https://www.researchgate.net/publication/41001855_Neuropareidolia_Diagnostic_clues_apropos_of_visual_illusions) > (consulté le 07/08/2018)

MCDONALD Christie & DERRIDA Jacques. « Interview: Choreographies: Jacques Derrida and Christie V. McDonald. » *Diacritics* [en ligne], 1982, volume 12, n°2, 1982, pp. 66–76. Disponible sur < [www.jstor.org/stable/464681](http://www.jstor.org/stable/464681) > (consulté le 05/09/2018)

MCEWEN Bruce. « Effects of adverse experiences for brain structure and function. » *Biological psychiatry* [en ligne], 2000, n°48, p.721-31. Disponible sur <<https://pdfs.semanticscholar.org/2de5/4ae72ea65624de22937100e748005aba24fd.pdf>> (consulté le 07/09/2018)

MISERY Laurent & alia. « Psychogenic Itch. » *Translational Psychiatry* [en ligne], 2018, volume 8, n°52. Disponible sur < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5830411/> > (consulté le 17/09/2018)

NILIUS, VOETS & VRIENS. « Peripheral thermosensation in mammals. » *Nature Reviews Neuroscience* [en ligne], 2014, n°15 (9), p.573–589. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25053448> > (consulté le 02/08/2018)

NORSELL, OLAUSSON, VALLBO & WESSBERG. « A system of unmyelinated afferents for innocuous mechanoreception in the human skin. ». *Brain Research Neuroscience* [en ligne] 1993, volume 628, n°1-2, p.301-304. Abstract. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/8313159> > (consulté le 25/08/2018)

SEXTUS EMPIRICUS. *Les Hypotyposes ou Institutions Pyrrhoniennes*, livre premier. Traduction de Claude Huart. Amsterdam, 1725, p.3-4 [en ligne]. Disponible sur : < [https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Sextus\\_Empiricus\\_-\\_Les\\_Hipotiposes\\_pirroniennes.djvu/42](https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Sextus_Empiricus_-_Les_Hipotiposes_pirroniennes.djvu/42) > (consulté le 21/08/2018)

SHERRINGTON C. S. « Qualitative difference of spinal reflex corresponding with qualitative difference of cutaneous stimulus. » *Journal of Physiology* [en ligne], 1903, n°30, p.39-46. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1540657/> > (consulté le 06/08/2018)

STRONG & THOMAS. « Host Tree Location Behavior of a Tropical Vine (*Monstera gigantea*) » *Science* [en ligne], 1975, n°190, p.804-806. Disponible sur : < <http://science.sciencemag.org/content/190/4216/804> > (consulté le 02/08/2018)

TRISCOLI Chantal, ROCHELLE Ackerley & UTA Sailer. « Touch Satiety: Differential Effects of Stroking Velocity on Liking and Wanting Touch Over Repetitions. » PLoS ONE [en ligne] 2014, volume 9, n°11. Disponible sur : < <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4236195/> > (consulté le 25/08/2018)

### **VI.3.3. Conférences et entretiens.**

BILOUS Vanina. Entretien Tengo una pregunta para vos, 2014. Disponible sur < <https://www.youtube.com/watch?v=Ju2LRV3BymI> > (consulté le 17/09/2018).

DIAZ Gladys. Dans CASTILLO Carmen. Film Documentaire : Calle Santa Fé. Durée : 163 minutes. Sortie : décembre 2007, 1h23m. Disponible sur : < <https://www.youtube.com/watch?v=-mtWNEHdRsg> > (consulté le 01/10/2018).

SEBBAH François-David. La post-phénoménologie française comme témoignage, conférence du 5 juillet 2011. Disponible sur < <https://www.youtube.com/watch?v=ZHCIUblMCs0> > (consulté le 05/08/2018).

### **VI.3.4. Sources cinématographiques.**

DE VAN Marina. Film : Dans ma peau. Durée : 93 minutes. Sortie : le 04 décembre 2002.

GODARD Jean-Luc. Film : Vivre sa vie, film en douze tableaux. Durée : 80 minutes. Sortie : le 20 septembre 1962.



---

## Résumé

---

Le toucher est non seulement le sens qui nous permet d'apprécier les formes et les textures, mais aussi celui qui nous permet de sentir la tendresse d'une caresse ou la violence d'un coup. C'est lui qui nous permet de sentir la température et la douleur, l'équilibre et la position de notre corps, la sensation de démangeaison, les chatouillements, les vibrations, et l'excitation sexuelle. Depuis quelques années, les recherches sur le toucher fleurissent dans les plus divers domaines et elles sont unanimes à dire qu'il s'agit d'un facteur crucial de notre vie et notre santé : pour la coopération interhumaine, l'endurance de la douleur, l'empathie, la compassion et le soin que nous pouvons prendre de nous-mêmes et des autres.

À partir d'une scénarisation de la tradition philosophique occidentale en termes d'opposition entre continuisme et discontinuisme, nous réinterprétons la méthode phénoménologique, par une radicalisation du sens de son outil (l'épochè), pour la mettre au service de l'analyse du phénomène du toucher.

Dans ce contexte, nos travaux sont présentés dans deux dualités, liées :

D'un côté, ils se déploient autour de deux axes thématiques principales, le discontinuisme (auto-thématisation) et le toucher (thématisation).

D'un autre côté, ils se déroulent dans deux corps textuels distincts, un corps purement philosophique et un corps philo-performatique, qui s'entrecoupent et visent ainsi à performer dans l'écriture du texte elle-même, la discontinuité pour laquelle la thèse entière réclame une grande utilité et importance philosophiques.

Ainsi, non seulement par leur contenu, mais aussi par la matérialité de leur forme (par coupure, par discontinuation, par redermification et remise en contact des fragments textuels), ces travaux veulent diffracter les thématisations usuelles du toucher, pour pouvoir les accueillir toutes au sein d'une nouvelle phénoménologie.

***Mots clefs : Discontinuisme, Emmanuel Levinas, Phénoménologie du Toucher, dermicité, dermification, continuisme.***

---

## Abstract

---

### **Phenomenology of touch. Ethical readings on discontinuous paradigms.**

Touch is not only the sense that allows us to appreciate shapes and textures. It is also the sense that allows us to feel the tenderness of a caress or the violence of a punch. It allows us to feel temperature and pain, balance and the position of our body, feelings of itching and tickling, vibrations and sexual arousal. In recent years, research on touch has blossomed in the most diverse fields, and these works are unanimous in saying that touch is a crucial factor in our lives and on our health: interhuman cooperations, pain endurance, empathy, compassion and care are all touch depending activities.

Starting from a scenarisation of Western philosophy in terms of opposition between continuism and discontinuism, we reinterpret the phenomenological method, by a radicalization of the meaning of its tool (epoche), to put it at service of the analysis of touch phenomena.

In this context, our work is presented in a double duality:

On the one hand, it unfolds around two main thematic axes, discontinuity (self-thematization) and touch (thematization).

On the other hand, it takes the shape of two distinct textual bodies, a purely philosophical one and a philo-performatic one, which intersect and thus aim to perform in the writing of the text itself, the discontinuity for which the whole thesis claims great philosophical utility and importance : not only by their content, but also by the materiality of their form itself (by discontinuation, redermification and bringing into contact the textual fragments), these works want to diffract the usual thematizations of touch, to be able to welcome them all within a new phenomenology.

***Keywords : Discontinuism, Emmanuel Levinas, Phenomenology of Touch, dermicity, dermification, continuism.***